

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LII

1997

BUENOS AIRES

EL ARISTOTELISMO Y EL TOMISMO FRENTE AL EGOÍSMO PSICOLÓGICO

«El objeto del apetito humano es el bien universal. Nada puede aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal, que no se encuentra en cosa alguna creada, sino únicamente en Dios». (SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I-I q. 2 a. 8c).

«El objeto de los actos voluntarios de todo hombre es algún bien para sí mismo». (TH. HOBBS, *Leviathan*: E.W. III p. 120).

I

El doble epígrafe con el que se inicia este trabajo tiene por objeto contrastar la doctrina clásica del obrar humano con la moderna, individualista y egocéntrica, que tiene entre sus primeros cultores a Thomas Hobbes. Centramos en él nuestro análisis del *egoísmo psicológico* como teoría explicativa de la motivación del obrar humano¹.

En términos generales, el *egoísmo psicológico* sostiene que el hombre invariablemente actúa buscando su propio bien o interés, siguiendo una ley de su propia naturaleza. Sin embargo, esta postura no niega la distinción entre egoístas y no egoístas. Más bien, afirma que no importa cuán sacrificada pueda ser una conducta, siempre habrá en el trasfondo de ella un deseo egoísta².

Por cierto, desde Hobbes a nuestros días se han producido diversas manifestaciones, o bien diversas versiones posibles de este *egoísmo psicológico*, aun aquéllas que buscan hallar fundamento en el aristotelismo e incluso compatibilidad con el tomismo³. Pero, por una cuestión de espacio y tiempo, no podemos dedicarnos ahora a ellas, si bien remito a los interesados a un trabajo presentado en la décimotava Semana Tomista organizada por la Sociedad Tomista Argentina⁴.

¹ Todas las citas de Hobbes están referidas a la edición Molesworth: *The English Works of Thomas Hobbes* (=E.W.), y *Opera philosophica Latina* (=O.L.), London 1839; 2a. ed., Scientia Verlag, 1966.

² Cfr. H. B. VEATCH, «Ethical Egoism, New Style: Should its Trademark be Libertarian or Aristotelian?»: *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*, CUA, Washington 1990.

³ Cfr. J. HOSPERS, *Human Conduct*, ed. H. B. Jovanovich, San Francisco 1972, chap. 4: «Egoism», p. 462.

⁴ Cfr. M. L. LUKAC DE STIER, «La teoría del egoísmo psicológico y la doctrina del Aquinate», comunicación presentada en la XVIII Semana Tomista de Filosofía celebrada en Buenos Aires del 7 al 11

A pesar de todo el interés que puedan suscitar las formas más recientes de *egoísmo psicológico*, considero que es aún más valioso bucear en las fuentes más remotas, pues éstas explican las causas de las manifestaciones actuales. Con todo, al abordar, si bien sintéticamente, las controvertidas interpretaciones que del pensamiento hobbesiano realizan estudiosos de nuestros días, básicamente en los países anglosajones, podremos vislumbrar en sus argumentos algunas de estas formas contemporáneas de egoísmo.

En todas aquellas obras en las que alude a la naturaleza humana y, más propiamente, al actuar voluntario, el filósofo de Malmesbury contesta repetidas veces a la pregunta por el principio que mueve al hombre a obrar. Hobbes utiliza una fórmula básica, que, con diversos matices, aparece desarrollada en *Elements of Law, De Cive* y *Leviathan*: «Whatsoever is voluntary done, is done for some good to him that wills it»⁵. Esta expresión, tomada del *De Cive*, que está referida estrictamente al principio de la praxis humana, se funda en un principio más amplio, a saber: «For every man by natural necessity desires that which is good for him»⁶. Esta inclinación natural del hombre al propio bien la encontramos aún más explicitada en *Elements of Law*: «Necessity of nature maketh men to will and desire *bonum sibi*, that which is good for themselves, and to avoid that which is hurtful»⁷. Previamente, en *Human Nature*, Hobbes había afirmado: «The propounding of benefits and of harms, that is to say, of reward and punishment, is the cause of our appetite and of our fears, and therefore also of our wills, so far forth as we believe that such rewards and benefits, as are propounded, shall arrive unto us»⁸.

Esta profusión de citas y de lugares comunes que aparecen en notas tiene por objeto ubicar la cuestión que estamos examinando en las fuentes y no desvirtuar, por tanto, el pensamiento de Hobbes, a partir de interpretaciones no siempre fieles a los textos del filósofo. A su vez, esta explicación apunta a esclarecer la contraposición entre el planteo tradicional y recientes interpretaciones que rechazan, con argumentos diversos, ese planteo. Tradicionalmente, la teoría hobbesiana de la naturaleza humana ha sido identificada con el *egoísmo psicológico*. Tal doctrina constituye uno de los elementos centrales del sistema hobbesiano y es derivada de su teoría mecanicista de la acción humana sirviendo como premisa fundamental en el argumento hobbesiano contra la anarquía, punto de partida de toda su teoría política. Entre las interpretaciones más recientes merecen destacarse, como especialistas que consideran errónea esa identificación, Bernard Gert, F. S. McNeilly y Gregory Kavka. Contrariamente a éstos, estudiosos actuales de igual talla, como J. W. Watkins y R. Peters insisten en reafirmar, aunque con expresiones algo distintas, el carácter egoísta del hombre hobbesiano.

Gert niega que la visión hobbesiana de la naturaleza humana pueda ser considerada como *egoísmo psicológico*, pues éste implica, positivamente hablando, que el hom-

de septiembre de 1993.

⁵ *De Cive*: E.W. II p. 78.

⁶ *De Cive*: E.W. II p. 12.

⁷ *Elements of Law*: E.W. IV p. 83.

⁸ *Human Nature*: E.W. IV pp. 69-70.

bre siempre actúa en orden a satisfacer sus deseos, y negativamente, que el hombre nunca actúa en orden a beneficiar a otros o porque considere una determinada acción como moralmente correcta. Para Gert, afirmar que la mayoría de las acciones (no todas) de la mayoría de los hombres (no todos) son motivadas por el propio interés, no constituye *egoísmo psicológico*, sino una visión pesimista de la naturaleza humana⁹. Como no puede desconocer los textos a los que hemos hecho referencia en el inicio, concede que la doctrina hobbesiana se identifica con un *egoísmo tautológico*, indicando que éste es una consecuencia directa de su definición de voluntad (*will*). Si *will* es el último apetito (para hacer u omitir) que conduce directamente a la acción u omisión, se sigue necesariamente que siempre actuamos siguiendo nuestros deseos. Si, además, Hobbes sostiene que «el nombre de todas las cosas que son deseadas, en tanto deseadas, es Bien», se sigue necesariamente que todo hombre busca lo que es bueno para él.

McNeilly, en su obra *The Anatomy of Leviathan*, al examinar la naturaleza humana, insiste en que antes de considerar la teoría hobbesiana de las pasiones como egoísta, hay que empezar por discutir qué se entiende por egoísmo. Así, pues, analiza acepciones frecuentes que impropriamente reciben el nombre de *egoísmo*. En la interpretación de McNeilly, el término *egoísmo* debe reservarse sólo a la teoría según la cual todas las acciones humanas son siempre motivadas por el deseo del agente de promover su propia ventaja o interés¹⁰. Para todos los otros casos que no cumplan estas condiciones, es decir, ser un producto de teoría más bien que de experiencia o de temperamento, abarcar la totalidad de las acciones humanas sin excepción, ser siempre y no sólo esporádicamente el motivo del actuar, prefiere usar el término *pesimismo* en lugar de *egoísmo*. La verdadera posición egoísta, para McNeilly, es la que afirma que todas las motivaciones humanas son realmente concernientes o relativas a uno mismo (*self-regarding*) a pesar de lo altruistas que puedan parecer. La explicación más razonable y aceptable de esto consiste en afirmar que cuando uno elige hacer algo es siempre en vistas a obtener algún estado (o situación) preferible a cualquier otro que uno piense que es posible conseguir¹¹. McNeilly pone, en este punto, el ejemplo del patriota que entre morir sabiendo que no traiciona la causa y sobrevivir, pesando sobre su conciencia la traición, elige lo primero, pues prefiere para él esa situación y no la otra. La actitud del patriota, ejemplo de altruismo, según McNeilly, en tanto se explique por su tranquilidad de conciencia de no haber traicionado la causa, responde al modelo egoísta. A continuación, el mismo autor reconoce que no intenta convencer a nadie de que esta consideración sea verdadera, pues para él mismo es falsa¹². En el fondo, McNeilly, quiere mostrar que el egoísmo, como teoría ex-

⁹ Cfr. B. GERT, *Man and Citizen*, Anchor Books, New York 1972, Introduction; ID., «Hobbes and Psychological Egoism»: *Hobbes' Leviathan: Interpretation and Criticism*, Wadsworth, Belmont 1969, pp. 107-126; and ID., «Hobbes, Mechanism and Egoism»: *Philosophical Quarterly* XV (1965) 341-349.

¹⁰ Cfr. F. S. MCNEILLY, *The Anatomy of Leviathan*, Macmillan, New York 1968, pp. 96-97.

¹¹ *Ibid.*, p. 99: «What the egoist is concerned to say is that all human motivation is really self-regarding, however altruistic it may seem».

¹² *Ibid.*, p. 100: «I must refuse to attempt the impossible task of convincing the reader that this egoistic account is true, because I believe it to be patently false».

pliativa del comportamiento humano, puede llevar a interpretaciones absurdas como las del ejemplo por él propuesto.

De los intérpretes que rechazan denominar *egoísmo psicológico* a la teoría de las pasiones propuesta por Hobbes, como explicación de la conducta humana, el más reciente en su formulación, Gregory Kavka, es el que más detalladamente se ha ocupado del asunto. En su obra *Hobbesian Moral and Political Theory*, publicada en 1986, Kavka, al igual que sus predecesores Gert y McNeilly, primeramente intenta caracterizar el *egoísmo psicológico*. En esto se muestra mucho más analítico, pues distingue doctrinas pseudoegoístas de las variedades reales de egoísmo, para ubicar dentro de esta última clasificación el *egoísmo psicológico*. Las doctrinas pseudoegoístas serían:

a) *Egoísmo tautológico* (denominación tomada de Gert). Aquí «deseo» es interpretado en un sentido amplio como el término «apetito» en la filosofía clásica: todo ser apetece o tiende a su propio bien. La tendencia al propio bien está en el origen de toda acción humana.

b) *Egoísmo causal*. Según esta doctrina deseamos una determinada situación de acuerdo a la cantidad de placer o pena que hemos experimentado en situaciones similares en el pasado¹³.

Pasando a las variedades reales de egoísmo, Kavka distingue entre:

1) Egoísmo absoluto (*Maximizing Egoism*).

2) Egoísmo no-absoluto (*Nonmaximizing Egoism*).

Para el primero el hombre realizará siempre aquello que le proporcione el mayor bien personal, aquello que mejor promueva su propio interés. Desde esta perspectiva, todo hombre es un frío calculador de los «pros» y «contras» relativos a su bienestar personal. El segundo (egoísmo no-absoluto) sostiene que el objetivo último de toda acción humana es obtener algún beneficio personal para el agente. Para Kavka es una doctrina acerca de la naturaleza de las razones o motivos del agente para actuar como lo hace¹⁴. En la medida en que este tipo de egoísmo no le exige al hombre ser permanente calculador del mayor rédito personal, es más plausible que el *egoísmo absoluto*. Kavka distingue también un *egoísmo* en sentido estricto (*Narrow Egoism*), teoría que propone el placer, la riqueza, el poder, la seguridad, la gloria, la fama, la salud, el *status*, el honor, etc., como motivadores de la acción, distinguiéndolo del *egoísmo* en sentido amplio (*Wide Egoism*) cuando los objetivos se vinculan a personas o cosas que guardan cierta relación con nosotros; por ejemplo, el deseo de que gane una competencia un amigo, un familiar, un caballo que nos pertenece, etc. Según Kavka, el *egoísmo psicológico* equivaldría a un *egoísmo no-absoluto* en sentido estricto (*Narrow Nonmaximizing Egoism*), es decir, a la doctrina que sostiene que todas las acciones humanas tienen como fin último algunos de los objetivos que promueven el beneficio personal, ya enunciados¹⁵. Luego examina la validez del *egoísmo psi-*

¹³ Cfr. G. KAVKA, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton 1986, p. 35.

¹⁴ Cfr. G. KAVKA, *op. cit.*, p. 39: «Nonmaximizing Egoism is thus a doctrine about the nature of agent's reasons or motives for acting as they do, about what they are trying to accomplish or bring about through their actions».

¹⁵ Cfr. G. KAVKA, *op. cit.*, p. 44.

cológico en sí, a partir de la experiencia y el sentido común. Éstos le muestran que en el hombre también hay deseos desinteresados, promotores del bien de otros, que motivan acciones concretas. Luego, si existen ciertos casos de motivación altruista, el *egoísmo psicológico* como doctrina universal queda descalificado¹⁶. No obstante, Kavka afirma que algún tipo de egoísmo es necesario para explicar el argumento hobbesiano contra la anarquía. Propone, entonces, el *egoísmo predominante* (*Predominant Egoism*), doctrina que sostiene que el propio interés predomina sobre el motivo desinteresado en la determinación de los actos humanos, al menos hasta haber alcanzado un nivel satisfactorio de bienestar y seguridad¹⁷.

Contrariamente a las tres interpretaciones propuestas hasta ahora, J. W. Watkins sostiene que de la consideración mecanicista y biológica que Hobbes hace del hombre se extraen dos principios: la uniformidad y la egocentricidad¹⁸. El hombre, de acuerdo a la pintura que de él hace Hobbes, es una suerte de máquina gobernada por su corazón. Esta visión, según Watkins, incluye varios principios psicológicos. El primero es que los hombres son esencialmente egocéntricos. Lo que el hombre desea está determinado por lo que anima su movimiento vital, y puede perseguir sólo lo que desea: «Of the voluntary acts of every man, the object is some good to himself»¹⁹.

Según Watkins, algunos quisieron derivar la teoría psicológica de Hobbes de su mecanicismo; otros, en cambio, de la observación de la conducta de los hombres. La posición personal que frente a esto toma Watkins consiste en sostener que tanto un conjunto de ideas metafísicas (*sic*) acerca de la naturaleza humana, como un conjunto de generalizaciones empíricas sobre la misma, ambos cumplen un papel indispensable en su teoría psicológica, no pudiendo derivarse esta de ninguno de ellos aisladamente. Más bien consiste en generalizaciones empíricas interpretadas sistemáticamente por esas ideas metafísicas²⁰. Así, pues, el principio de egocentricidad tiene su fundamento en la idea hobbesiana de que la mente depende del cuerpo y los cuerpos están gobernados por el corazón²¹. Hobbes aplica este principio de egocentricidad a los sentimientos humanos. Watkins la analiza, fundamentalmente, aplicado al humor, a la amistad y a la compasión. Concluye que Hobbes admite cierto tipo de impulsos y deseos orientados hacia otros, pero explica estos sentimientos como surgidos de sentimientos egocéntricos²²; por ejemplo, admite la genuina compasión (*pity*) por el otro, pero en la medida en que ya me imagino como víctima de la calamidad que hoy afecta al otro.

¹⁶ Cfr. G. KAVKA, *op. cit.*, pp. 51-64.

¹⁷ Cfr. G. KAVKA, *op. cit.*, p. 64: «Predominant Egoism says that self-interested motives tend to take precedence over non-self-interested motives in determining human actions».

¹⁸ Cfr. J. W. WATKINS, *Hobbes' System of Ideas*, Hutchinson & Co., London 1965, p. 80: «Having extracted two metaphysical principles (uniformity and egocentricity) from Hobbes' mechanistic-cum-biological account, of men, we must go on to draw out some implications of a more predictive character».

¹⁹ E. W. III p. 120.

²⁰ Cfr. J. W. WATKINS, *op. cit.*, p. 77.

²¹ *Ibid.*, p. 78: «The egocentricity principle is yielded by Hobbes' idea that mind is body-dependent and that bodies are heart-governed».

²² *Ibid.*, p. 79: «Hobbes explained how other-directed feelings arise from egocentric feelings».

Por su parte, Peters, para abordar este tema, se funda en dos textos de Hobbes. El primero, de la *Epístola dedicatoria* del *De Cive*: «Having therefore thus arrived at two maxims of human nature; the one arising from the concupiscible part which desires to appropriate to itself the use of those things in which all others have a joint interest, the other proceeding from the rational, which teaches every man to fly a contranatural dissolution, as the greatest mischief than can arrive to nature: which principles being laid down, I seem from them to have demonstrated by a most evident connexion in this little work of mine, first, the absolute necessity of leagues and contracts, and thence the rudiments both of moral and civil prudence»²³. A partir de este texto, Peters muestra cómo Hobbes resume su teoría de la naturaleza humana en dos principios fundamentalmente egoístas.

El segundo texto que cita: «Everything we do springs either from the desire for power or from fear»²⁴, prueba que la causa o motivo de toda acción humana es esencialmente egoísta. Todas nuestras pretensiones de generosidad o desinterés no son más que excusas que ocultan la lucha entre motivaciones egoístas; la realidad subyacente es la de una máquina calculadora del placer y de la pena. Ésta es, para la interpretación de Peters, la verdadera visión del hombre que tiene Hobbes²⁵.

II

Habiendo expuesto las dos líneas interpretativas opuestas, cabría preguntarse cómo discernir la verdadera, o por lo menos la más fiel al autor. En este punto, pueden ser de gran ayuda un principio metodológico de interpretación que el mismo Hobbes ofrece en *Human Nature*:

When it happeneth that a man signifieth unto two contradictory opinions, whereof the one is clearly and directly signified, and the other either drawn from that by consequence, or not known to be contradictory to it; then, when he is not present to explicate himself better we are to take the former for his opinion»²⁶.

Gert y McNeilly parecen haber ignorado este principio metodológico. Kavka, en cambio, lo tiene presente e incluso lo cita, de modo tal que, si bien rechaza la identificación tradicional de la teoría hobbesiana con el *egoísmo psicológico*, propone como un modo más adecuado de interpretación el *Egoísmo predominante*. Watkins y Peters, viniendo de corrientes interpretativas muy diversas, coinciden, sin embargo, en este tema con una interpretación más tradicional, que es la que, sin lugar a dudas, se ajustó siempre a ese principio metodológico propuesto por el mismo Hobbes.

Si ahora, para no entrar en repeticiones, volvemos a los textos citados en el inicio de este estudio, para confrontar con las fuentes, podremos observar que la doctrina explícita de Hobbes, tanto en *Human Nature*, *Elements of Law*, *De Cive* como en el

²³ E. W. II p. VII.

²⁴ E. W. VIII p. 73.

²⁵ Cfr. R. PETERS, *Hobbes*, Penguin Books, Harmondsworth 1956, rpt. 1967, p. 143.

²⁶ *Human Nature*: E. W. IV pp. 75-76.

Leviathan, está imbuída a de egoísmo natural, proponiendo el beneficio personal, el interés propio, el propio bienestar y el placer como principios de la praxis humana.

Sea pues que hablemos de egoísmo natural, de individualismo, de egoísmo psicológico, de egocentrismo o de egoísmo predominante, los efectos en la praxis, en la actividad humana, son los mismos. En el orden personal, según Hobbes, todo hombre, cuando actúa, busca el mayor beneficio para sí y si se asocia en una comunidad civil, esto es fruto del cálculo racional hecho sobre sus naturales apetitos, pues la sociedad, como construcción artificial, le garantizará la preservación de la vida, que es su fin supremo. Si la naturaleza no tiene un sentido teleológico, si se considera como lo natural, lo simplemente dado, lo único que cabe es mantenerlo. Así, en Hobbes, aparecen la vida y su seguridad como aspiración máxima.

Ahora bien, este egoísmo fundamental del hombre hobbesiano es solidario con el mecanicismo y el nominalismo de su sistema. La prosecución del provecho individual procede de la física aplicada al hombre; es una exigencia de la ley de la inercia que regula la vida humana como a cualquier otro movimiento²⁷. Esta ley establece la conservación como el único fin del movimiento vital, y los movimientos voluntarios, que proceden de él, no pueden sino dirigirse hacia aquello que lo posibilita. Éste, y no otro, es el principio rector de todo el obrar humano.

En cuanto a la relación del egoísmo con el nominalismo, aquél surge como consecuencia de éste, pues al negar Hobbes la existencia de una naturaleza común a todos los hombres niega también la existencia de un fin común, el bien común, al que se oriente todo obrar humano. En el sistema hobbesiano, los hombres persiguen siempre las mismas cosas, pues ven en cosas semejantes el poder que necesitan. Pero de esta búsqueda de lo mismo no surge la unión, sino la enemistad; y esto es así, pues, aunque el fin sea el mismo, no es Bien Común, sino bien individual que se desea privadamente. En la doctrina de Hobbes los hombres no tienen un mismo fin común, sino que su fin privado es igual en todos: la propia e individual autoconservación.

La consecuencia de esta concepción egocéntrica del hombre es la incapacidad de amar. Como acertadamente afirma Cruz Prados, «esta concepción del hombre realizada por Hobbes, mutila radicalmente al hombre y lo hace incapaz de uno de los fenómenos más esenciales del ser humano: el amor»²⁸. Es indudable que para Hobbes no es posible amar a los demás si no vemos en ese amor la posibilidad de algún beneficio, pues para el hombre hobbesiano es impensable querer al otro en cuanto otro, querer el bien del otro en tanto que suyo. Con respecto a este tema, es muy ilustrativa la interpretación que propone el mismo Hobbes del mandamiento máximo:

«That men content themselves with equality, as it is the foundation of natural law, so also is it in the second table of the divine law, Matth. XXII, 39-40: "Thou shalt love thy neighbour as thyself. On these two laws depend the whole law and the prophets"; which is not so to be understood, as that a man should study so

²⁷ Cfr. M. VILLEY, «Les lieux communs des juristes contemporains et le *De Cive*»: *Revue Européenne des Sciences Sociales* LXI (1982) 310.

²⁸ M. CRUZ PRADOS, *La sociedad como artificio. Pensamiento político de Hobbes*, EUNSA, Pamplona 1986, pp. 232-233.

much his neighbour's profit as his own, or that he should divide his goods amongst his neighbours; but that he should esteem his neighbour worthy all rights and privileges that himself enjoyeth, and attribute unto him, whatsoever he look eth should be attributed unto himself: which is no more, but that he should be humble, meek, and content with equality²⁹.

Para Hobbes, según el texto, la manifestación máxima del amor humano, amar al prójimo como a sí mismo, se reduce a conformarse con la igualdad. Además, estimar al prójimo como merecedor de los mismos derechos y privilegios de los que uno disfruta, no implica tener que esforzarse para que los tenga realmente.

En definitiva, el único amor del que es capaz el hombre hobbesiano es el amor propio. El hombre cuando actúa lo hace siempre poniéndose a sí mismo como fin de sus actos, lo que equivale a decir que el hombre, para Hobbes, es su propio Dios, pues es absolutamente privativo de Dios tenerse a sí mismo como fin de todo su obrar, ya que es el Máximo Bien. Del *homo homini lupus* se pasa al *homo homini Deus*³⁰. Mientras la expresión clásica *homo homini lupus* aludía a la relación del hombre con sus semejantes, a los que evidentemente no considera prójimos en el sentido evangélico —pues para Hobbes el término *prójimo* (*neighbour*), tal como lo manifiesta el texto citado, no tiene otro sentido que el de cercanía meramente material—, la expresión transformada, *homo homini Deus*, no se refiere ni siquiera a un antropocentrismo inmanentista en el que el hombre, genéricamente hablando, se endiosa, sino que expresa el *summum* del egoísmo para el que cada hombre individual es un Dios para sí mismo.

III

Comparemos ahora este «amor propio» hobbesiano con el *φίλαντος* aristotélico. Si bien en la *Ética Nicomaquea* Aristóteles hace referencia al *φίλαντος* como al hombre que se ama a sí mismo³¹, éste lo hace con un amor que procura para sí los bienes más nobles y más altos; quiere el bien y lo pone en práctica, pues es propio del bueno ejercitar el bien. Además, un hombre así será el más virtuoso de los hombres, puesto que su vida se hallará regida por la razón, que es, principalmente, aquello en lo que consiste el ser de cada uno³². Para ningún comentador de Aristóteles este «amor de sí» aparece con una connotación egoísta. En realidad, el primero en dar a esta denominación el sentido de egoísmo ha sido Kant, pero no refiriéndose a Aristóteles, sino en el contexto de su propia obra.

Comentando este pasaje aristotélico, Santo Tomás sostiene lo siguiente: «Ille qui amat id quod est principalissimum in ipso, scilicet intellectum vel rationem, maxime

²⁹ *Elements of Law* I 18,6: E. W. IV p. 113.

³⁰ Ambas expresiones son utilizadas por Hobbes en la *Epístola dedicatoria* del *De Cive*: E. W. II,II: «To speak impartially, both sayings are very true: that *man to man is a kind of God*; and that *man to man is an arrant wolf*».

³¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* IX 8: 1168 b 29.

³² Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* IX 4: 1166 a 15; IX 9: 1168 b 29-30, 1169 a 3 et 1169 a 11-12.

amat seipsum. Virtuosus enim amat seipsum inquantum vivit secundum rationem [...] Virtuosus amat seipsum inquantum appetit sibi id quod est simpliciter bonum»³³.

Un filósofo que en la *Política* sostiene: «primero es la *polis* que la casa y que cualquiera de nosotros, pues el todo necesariamente es por sí mismo»³⁴, o bien: «el que no puede vivir en común o el que no requiere de nada debido a su autosuficiencia no es parte de la *polis*, sino que es una bestia o un Dios»³⁵, no puede ser considerado ni individualista ni egocéntrico. Tampoco su doctrina puede ser gratuitamente considerada como egoísta, pues significaría desconocer el sentido de toda su filosofía.

Finalmente, veamos ahora cuál es la doctrina de Santo Tomás con respecto al obrar humano. Ésta parte del principio de que «toda acción humana es por un fin»³⁶. Y como el bien es lo que tiene índole de fin, es contrario a la noción de fin que se proceda al infinito. Por tanto, es necesario poner un fin último³⁷. Además, es necesario que «todo lo que el hombre quiera o desee, lo quiera por el fin último [...], porque cualquier cosa que el hombre quiera la quiere bajo la formalidad de bien, al cual, si no es el bien perfecto, que es el fin último, es necesario que lo quiera como conducente al bien perfecto»³⁸; es decir, como medio ordenado al fin último.

En cuanto a cuál es ese fin último, o que lo constituye, todos saben que «apeteciendo cada uno su perfección, tiene como fin último aquello que considera como bien perfecto y completivo de sí»³⁹. Pero con respecto a la realidad en la que se encuentra, no están de acuerdo todos los hombres, porque unos apetecen las riquezas, otros los placeres, otros los honores o la fama y algunos el poder, etc. Sin embargo, es imposible que el fin último del hombre, que es su felicidad, consista en algún bien creado, pues ninguno es perfecto y no puede saciar totalmente el apetito: «La beatitud es el bien perfecto, que sacia totalmente el apetito [...] Sólo en Dios está la felicidad humana»⁴⁰.

Todo el vivir del hombre ha de ser, pues, dirigir su conducta o sus actos hacia el fin último y supremo bien. Por eso Santo Tomás examina el actuar moral y las condiciones del mismo, porque descubre que no todo acto que efectúa el hombre es objeto de moralidad. Así, pues, distingue entre *actos del hombre* y *actos humanos*. Los primeros se ejercen sin inteligencia ni voluntad; por lo tanto, sin libertad y consiguientemente sin responsabilidad moral. Los *actos humanos* son los dirigidos por la voluntad iluminada por la inteligencia⁴¹; son actos libres y por tanto morales. Pero hay tres aspectos en el acto humano de los que depende básicamente la bondad o maldad morales; éstos son: el *objeto*, el *fin* y las *circunstancias* del acto. El objeto es

³³ *In IX Ethic.*, lect. 9, nn. 1869 et 1873.

³⁴ ARISTÓTELES, *Polít.* I 2: 1253 a 19-20.

³⁵ ARISTÓTELES, *Polít.* I 2: 1253 a 27-29.

³⁶ *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 1c.

³⁷ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 4 sed contra.

³⁸ *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 6c.

³⁹ *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 5c.

⁴⁰ *Summ. theol.* I-II q. 2 a. 8c.

⁴¹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 1c.

aquello a lo que por naturaleza tiende el acto⁴²; en cambio, el fin es aquello a lo que tiende el que efectúa el acto⁴³; las circunstancias son las condiciones accidentales que rodean el acto⁴⁴.

Primariamente la bondad y la malicia morales dependen del objeto y del fin, y secundariamente de las circunstancias, que sólo atenúan o aumentan la bondad o malidad. Hay pues, dos fuentes de la bondad: el objeto y el fin. Podría un acto ser bueno por el objeto, como ayudar a un enfermo, pero malo por su fin, si sólo buscara la vanagloria ante los demás. Por eso, para Santo Tomás, lo ideal es que coincidan en un acto la bondad del objeto y la bondad del fin⁴⁵.

Por último, en esta breve síntesis de la doctrina moral tomista, deberíamos considerar, a la luz de los textos del Aquinate, el tema de la búsqueda del propio bien y del amor de sí. Con respecto a lo primero, Santo Tomás sostiene que «Los entes naturales no sólo se inclinan a su propio bien, para adquirirlo cuando no lo tienen y disfrutarlo cuando lo poseen, sino también para difundir el bien propio en otros, según puedan, y por esto vemos que todo agente que es perfecto y está en acto produce algo semejante a él. De donde, corresponde a la índole de la voluntad que el bien que alguien posee sea comunicado a otros, según sea posible»⁴⁶.

En cuanto al amor de sí, Santo Tomás lo trata en la *Summa theologiae* II-II q. 25 (*objeto de la caridad*). En el a. 4 trata del amor caritativo de sí mismo y sostiene que no todo amor de sí es egoísmo, sino el amor egocentrista, que descentra al hombre de Dios, pretendiendo la concentración en sí del afecto y servicio de los demás hombres. Es, por tanto, un amor falso, que pervierte el orden y jerarquía de los bienes. En cambio, el propio amor caritativo, lejos de ser egoísta, centra el afecto del hombre en Dios, y, en justa dependencia del bien divino, se ama el hombre a sí y a los demás subordinando sus propias conveniencias menores a las mayores del prójimo.

Santo Tomás, en el *corpus* de la II-II q. 25 a. 4, sostiene que, siendo la caridad amistad, podemos hablar en dos sentidos de la caridad. Una, bajo la noción común de amistad. Y así debemos decir que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino con otra cosa mayor. Cada uno tiene en sí una unidad. Así como la unidad es principio de la unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, pues tenemos amistad con los demás en cuanto nos comportemos con ellos como con nosotros mismos. En un segundo sentido, podemos hablar de la caridad según su índole propia, en cuanto que principalmente es amistad del hombre con Dios y, por consiguiente, con todas las cosas de Dios; entre las cuales también está el hombre mismo que tiene caridad. Y de este modo entre las cosas que ama con caridad, como pertenecientes a Dios, está el que se ame él mismo por caridad.

Sin embargo, Santo Tomás advierte en la II-II q. 26 a. 3 ad 2^{um} que la parte, por cierto, ama el bien del todo, en cuanto le es conveniente, «pero no de tal modo que refiera a sí misma el bien del todo, sino más bien de modo tal que ella se refiera al

⁴² Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 2c.

⁴³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 4c.

⁴⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 3c.

⁴⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 6c.

⁴⁶ *Summ. theol.* I q. 19 a. 2c.

bien del todo». Y así, «por la caridad el hombre debe amar más a Dios, que es el Bien Común de todos, que a sí mismo, porque la beatitud se halla en Dios como en el principio común y fontal de todos los que pueden participar en la beatitud»⁴⁷.

Concluyo esta exposición con un hermoso texto del P. Garrigou-Lagrange, que me exime de todo comentario sobre la posibilidad de una concepción egoísta dentro de la doctrina del Aquinate:

«El hombre que, ante todo, ama sobrenaturalmente a Dios como amigo, debe amarse a sí mismo con la caridad, no en cuanto hombre, sino en cuanto hijo y amigo de Dios, por Dios amado, en cuanto es algo de Dios y en cuanto se ordena a la bienaventuranza de la vida eterna, como el mismo Dios, y a glorificar a Dios»⁴⁸.

MARÍA L. LUKAC DE STIER

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

⁴⁷ *Summ. theol.* II-II q. 26 a. 3c.

⁴⁸ R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *De virtutibus theologicas*, Taurini-Romae 1949, p. 437.

EL DESEO NATURAL DE VER A DIOS EN LA *SUMMA CONTRA GENTILES*

El objetivo de este artículo es intentar desentrañar el significado de la expresión «deseo natural de ver a Dios» que Santo Tomás emplea en la *Summa contra Gentiles*. Este artículo profundiza y complementa un trabajo anterior nuestro acerca de este tema¹ y se opone a la interpretación que Jorge Laporta hace de esta temática². Lo hemos dividido en tres partes: en la primera parte haremos un análisis estructural; en la segunda parte haremos un análisis de la expresión «deseo natural de ver a Dios», y por último, las conclusiones.

ANÁLISIS ESTRUCTURAL

La premisa mayor que anima este análisis es la siguiente: los textos tomados individualmente deben ser interpretados en función de la estructura o hilo conductor de la obra considerada, es decir, en función de sus contextos remotos y próximos. En este sentido, iremos resaltando algunos textos, que más adelante nos ayudarán a interpretar la expresión «deseo natural de ver a Dios», ubicándolos en su contexto inmediato. Ubicación que creemos fundamental para su recta interpretación.

Teniendo en cuenta la anterior premisa y las indicaciones que el Angélico da³, la *Summa contra Gentiles* se puede estructurar conforme al siguiente esquema:

¹ *El deseo natural de ver a Dios en Jorge Laporta, Reginaldus Garrigou-Lagrange y Santo Tomás*. Ejercitación para la licencia de filosofía presentada al prof. Fray L. Ferro O. P., UNSTA, 1994.

² Jorge Laporta considera que «deseo natural» y «apetito natural» son expresiones equivalentes, lo cual nosotros creemos que es erróneo. Cfr. J. LAPORTA, «Pour trouver le sens exact des termes *appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis*, etc... chez Thomas d'Aquin»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* XL (1973) 37-95.

³ *Summ. c. Gent.* I 9 n. 5: «Primum nitentur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitemur et ratio investigat». *Ibid.* n. 6: «Ad illius veritatis manifestationem procedemus quae rationem excedit». *Ibid.* n. 7: «Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de deo ratio humana investigare potest, primo, occurrit consideratio de his quae deo secundum seipsum conveniunt; secundo, vero, de processu creaturarum ab ipso; tertio, autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem». *Ibid.* II 4 n. 6: «Unde secundum hunc ordinem, post ea quae de deo in se in primo libro sunt dicta, de his quae ab ipso sunt restat prosequendum». *Ibid.* III 1 n. 7: «Quia ergo in primo libro de perfectione divinae naturae prosecuti sumus; in secundo autem de perfectione potestatis ipsius, secundum quod est rerum omnium productor et dominus: restat in hoc tertio libro prosequi de perfecta auctoritate sive dignitate ipsius, secundum quod est rerum omnium finis et rector». *Ibid.* IV 1 n. 15: «Oportet eadem via procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de deo: ut primo scilicet ea tractentur quae de ipso deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio trinitatis. Secundo autem, de his quae supra rationem a deo sunt facta, sicut opus incarnationis, et quae consequuntur ad ipsam. Tertio vero, ea quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, et quae his connectuntur».

A) Introducción: I 1-9.

B) Verdades que la fe profesa y la razón investiga.

(a) De las cosas que convienen a Dios en sí mismo: I 10-102.

(b) Del proceso de las creaturas desde Dios: II 1-101.

(c) Del orden de las creaturas hacia Dios como su fin: III 1-103.

C) Verdades que exceden a la razón.

(a) De las cosas de Dios que están sobre la razón y son propuestas por la fe. Trinidad: IV 1-26.

(b) De las cosas que están sobre la razón y son hechas por Dios. Encarnación: IV 27-78.

(c) De las cosas que están sobre la razón y son esperadas como último fin del hombre. Resurrección y glorificación de los cuerpos, y perpetua felicidad de las almas: IV 79-97.

A) Ahora bien, en el contexto de la introducción (I 1-9), Santo Tomás afirma claramente:

1) que su intención es proponer la verdad que la fe católica profesa⁴;

2) que hay un doble orden de verdades en Dios⁵: a) las que exceden toda facultad de la razón humana; b) las que la razón natural puede alcanzar. El fundamento de esta distinción está dado *absolutamente*, porque ninguna creatura puede por su virtud natural conocer la sustancia divina (Dios en sí mismo); naturalmente sólo conoce de Dios su semejanza⁶. Resaltemos aquí que es *evidentísimo* para la razón humana la existencia de verdades en Dios que la superan⁷.

⁴ I 2 n. 2: «Propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides catholica profitetur»

⁵ I 3 n. 2: «Item in his quae de deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut deum esse trinum et unum. quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est deum esse, deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis».

⁶ I 3 n. 5 (cfr. notas 46 y 64). I 5 n. 3: «Eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit». I 8 n. 1: «Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima». III 52: «Quod nulla creata substantia potest sua naturali virtute pervenire ad videndum deum per essentiam» (cfr. infra nota 72). III 53: «Quod intellectus creatus indiget aliqua influentia divini luminis ad hoc quod deum per essentiam videat». III 147 n. 3: «Si igitur homo ordinatur in finem qui eius facultatem naturalem excedat, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturaliter, per quod tendat in finem». IV 1 n. 2: «Intellectus humanus, a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam divinam substantiam in seipsa, quae super omnia sensibilia, immo super omnia alia entia impropotionaliter elevatur, pertingere per seipsum non valet». IV 1 n. 7: «Ex superabundanti bonitati, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quaedam de seipso hominibus revelavit quae intellectum humanum excedunt». IV 1 n. 8: «Primo igitur sic homini revelantur ut tamen non intelligantur, sed solum quasi audita credantur: quia intellectus hominis secundum hunc statum, quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quae omnes proportionem sensus excedunt, omnino elevari non potest. Sed cum a sensibilibus connexione fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quae revelantur intuenda». IV 1 n. 9: «Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis, per creaturas in dei cognitionem ascendit. Secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. tertia est secundum quod mens humana elevabitur ad ea quae sunt revelata perfecte intuenda».

⁷ I 3 n. 3: «Quod autem sint aliqua intelligibilia divinatorum quae humanae rationis penitus excedant ingenium, *evidentissime* apparet». La expresión *evidentissime* se encuentra en toda la obra del Angélico solamente diez veces. En la *Summa contra Gentiles*, dos veces, en este texto y en IV 54. Cfr. nota 70.

3) En I 5, estudiando las verdades que exceden a la razón afirma de modo silogístico: «Ningún *deseo* o estudio tiende hacia algo si no es *preconocido*»⁸ (premisa mayor). Como premisa menor indica que la divina providencia ha ordenado al hombre a un bien más alto que el que la fragilidad humana en esta vida puede tentar⁹, citando implícitamente el Libro III¹⁰. Y concluye que es oportuno evocar en la mente algo más alto a lo que la razón, en la presente vida, puede llegar, para que *aprenda a desear* y tienda a estudiar lo que excede todo estado de la presente vida¹¹. Señala a continuación tres ámbitos de competencia acerca de este conocimiento: a) la religión cristiana que propone muchos bienes que exceden el sentido humano; b) la Ley Antigua que proponía pocos bienes que excedían la razón humana; y c) los filósofos que simplemente elevaban a los hombres desde los bienes sensibles a los superiores y honestos¹².

4) Por último en I 9, el Angélico afirma que en la verdad que la fe profesa y la razón investiga dará razones demostrativas y *probables*. Y en la verdad que supera la razón dará razones *probables* y de autoridad¹³.

B) En el contexto de las verdades que la fe profesa y la razón investiga:

1) En las verdades acerca de Dios en sí mismo (a), en I 11, el Aquinate, refutando al ontologismo, afirma que el hombre *naturalmente desea* a Dios como *naturalmente desea* la felicidad, que es alguna semejanza de la divina bondad¹⁴.

2) En las verdades acerca de las creaturas que proceden de Dios (b), en II 3¹⁵, el Angélico afirma que el hombre es conducido por la fe hacia Dios como su último fin.¹⁶

3) En II 55, el Angélico, en una prueba acerca de la incorrupción de las sustancias intelectuales, plantea el tema del *deseo natural*. a) Comienza exponiendo un princi-

⁸ I 5 n. 2: «Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum».

⁹ I 5 n. 2: «Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur».

¹⁰ I 5 n.2: «Ut in sequentibus investigabitur».

¹¹ I 5 n. 2: «Oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertinere, ut sic disceret aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod totum statum praesentis vitae excedit».

¹² I 5 n. 2: «Et hoc praecipue christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit: unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem vetus, quae temporalia promissa habebat, pauca proposuit quae humanae rationis inquisitionem excederent. Secundum etiam hunc modum philosophis cura fuit, ad hoc ut homines a sensibilibus delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suaviori qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur».

¹³ I 9 n. 5: «Modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitentur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes *demonstrativas et probabiles*, quarum quasdam ex libris philosophorum et sanctorum collegimus per quas veritas confirmetur et adversarius vincatur». I 9 n. 6: «Deinde, ut a manifestioribus ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus quae rationem excedit, solventes rationes adversariorum et rationibus *probabilibus* et auctoritatibus, quantum deus dederit, veritatem fidei declarantes».

¹⁴ I 11 n. 5: «Sic enim homo *naturaliter* deum *cognoscit* sicut *naturaliter* ipsum *desiderat*. *Desiderat* autem ipsum homo *naturaliter* in quantum *desiderat naturaliter* beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Cfr. nota 46.

¹⁵ II 3: «Cognoscere naturam creaturarum valet ad destruendum errores qui sunt circa deum».

¹⁶ II 3 n. 5: «Homo, qui per fidem in Deum ducitur sicut in ultimum finem. Cfr. nota 73.

pio general, apoyándose en una afirmación de Aristóteles: «Impossibile est *naturale desiderium* esse inane»¹⁷. b) De lo cual se sigue que toda inteligencia *naturalmente desea* existir perpetuamente¹⁸. c) La prueba de lo anterior lo realiza a partir de la distinción que hace del *apetito natural*, en los seres que tienen conocimiento y en los seres que carecen de conocimiento. En los primeros, *el apetito procede desde una aprehensión*, como el lobo desea naturalmente la muerte de los animales con que se alimenta y el hombre desea naturalmente la felicidad. En los segundos, *el apetito no procede desde una aprehensión*, sino de la sola inclinación de los principios naturales¹⁹. d) Y en ambos seres (con y sin conocimiento) se halla el *deseo natural* de ser²⁰. e) En los seres que carecen de conocimiento, el Angélico distingue entre (π) aquellos que tienen fuerza para conservar el ser (*esse*) numéricamente: «*naturaliter appetunt esse perpetuum*» según el número; (Σ) aquellos que tienen fuerza para conservar el ser (*esse*) específicamente: «*naturaliter appetunt perpetuitatem*» según la especie²¹. f) En los seres que tienen conocimiento, también el Angélico, de modo semejante al anterior, distingue entre (i) aquellos que conocen el ser (*esse*) presente: (π) «*desiderant esse ut nunc*» y (Σ) «*desiderant tamen esse perpetuum speciei*» (aunque sin conocimiento); (ü) aquellos que conocen el ser (*esse*) perpetuo: «*desiderant ipsum naturali desiderio*»²². g) Por tanto, todas las sustancias inteligentes con «*naturali*

¹⁷ II 55 n. 13. Cfr. nota 115.

¹⁸ II 55 n. 13: «Sed quilibet intelligens *naturaliter desiderat esse perpetuum*: non solum ut perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam individuum».

¹⁹ II 55 n. 13: «*Naturalis enim appetitus quibusdam quidem inest ex apprehensione*: sicut lupus *naturaliter desiderat* occisionem animalium ex quibus pascitur, et homo *naturaliter desiderat felicitatem*. Quibusdam vero *absque apprehensione*, ex sola inclinatione naturalium principiorum, quae *naturalis appetitus* in quibusdam dicitur: sicut *grave appetit esse deorsum*». Notemos, en primer lugar, cómo el «apetito natural» procede desde una aprehensión. Esto nos lleva a pensar que la oposición entre el apetito natural y el apetito ilícito, que algunos hacen apoyados en textos del Angélico (cfr. I 72 n. 4) no es tan absoluta, y que la división clásica del apetito natural en innato y ilícito tiene cierto fundamento en los textos del Angélico. Cfr. D. M. BASSO O. P., *Los fundamentos de la moral*, CIEB, Buenos Aires 1993, p. 126; ID., *Las normas de la moralidad*, Claretiana, Buenos Aires 1993, p. 166-167. Cfr. J. LAPORTA, *La destinee de la nature humaine selon S. Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1965, p. 29. Notemos, en segundo lugar, los ejemplos que el Angélico propone, respectivamente, del apetito que procede desde una aprehensión y del apetito que no procede desde una aprehensión. En el primer caso utiliza el verbo *desiderat*; el hombre *desea* naturalmente la felicidad. En el segundo caso utiliza el verbo *appeto*; las cosas pesadas apetecen ir hacia abajo; y subraya Santo Tomás, que este caso algunos lo denominan *apetito natural*. Esto es un indicio de que el deseo natural de felicidad presupone un conocimiento anterior.

²⁰ II 55 n. 13: «Utroque autem modo inest rebus *naturale desiderium* essendi: cuius signum est quia et ea quae cognitione carent, resistunt corrumpentibus secundum virtutem suorum principiorum naturalium; et ea quae cognitionem habent, resistunt eisdem secundum modum suae cognitionis».

²¹ II 55 n. 13: «Illa igitur cognitione carentia quorum principiis inest virtus ad conservandum esse perpetuum ita quod maneant semper eadem secundum numerum, *naturaliter appetunt esse perpetuum etiam secundum idem numero*. Quorum autem principia non habent ad hoc virtutem, sed solum ad conservandum esse perpetuum secundum idem specie, etiam sic *naturaliter appetunt perpetuitatem*».

²² II 55 n. 13: «Hanc igitur differentiam oportet et in his inveniri quibus *desiderium essendi* cum cognitione inest: ut scilicet illa quae non cognoscunt esse nisi ut nunc, *desiderant esse ut nunc*; non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt. *Desiderant tamen esse perpetuum speciei*: tamen absque cognitione; quia virtus generativa, quae ad hoc deservit, praebula est, et non subiaccens

desiderio appetunt» ser siempre²³.

4) En las verdades acerca del orden de las creaturas hacia Dios como su último fin (c), Santo Tomás estructura el Libro III del siguiente modo: a) comienza demostrando que todo agente obra por un fin (III 2)²⁴ y por un bien (III 2)²⁵. Como el mal parece contradecir lo anterior, continúa el Angélico realizando una consideración sobre el mal (III 4-15)²⁶. b) Luego, mostrando que Dios es el fin último de todas las cosas (III 16-25)²⁷ señala de modo particular (III 25), que «entender a Dios es el fin último de toda sustancia intelectual»²⁸. c) Santo Tomás continúa su razonamiento indicando en qué consiste la felicidad del hombre (III 26-37). Descarta que la felicidad consista en un acto de voluntad²⁹, en los deleites carnales³⁰, en los honores³¹, en la gloria³², en las riquezas³³, en el poder³⁴, en los bienes corporales³⁵, en el sentido³⁶, en los actos de las virtudes morales³⁷, en el acto de la prudencia³⁸, en el arte³⁹. Concluye que la última felicidad del hombre consiste en la contemplación de Dios⁴⁰. d) Al final de este capítulo, Santo Tomás hace una importante referencia metodológica: «Ex quo etiam patet *inductionis via* quod *supra rationibus est probatum*,

cognitioni. illa igitur quae ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, *desiderant ipsum naturali desiderio*».

²³ II 55 n. 13: «Hoc autem convenit omnibus substantiis intelligentibus. Omnes igitur substantiae intelligentes *naturali desiderio appetunt* esse semper. Ergo impossibile est quod esse deficient».

²⁴ III 2: «Quod omne agens agit propter finem».

²⁵ III 3: «Quod omne agens agit propter bonum».

²⁶ III 4: «Quod malum est praeter intentionem in rebus». III 5: «Rationes quibus videtur probari quod malum non sit praeter intentionem (et solutio ipsarum)». III 6: «Rationes quibus videtur probari quod malum non sit praeter intentionem (et solutio ipsarum)». III 7: «Quod malum non est aliqua essentia». III 8: «Rationes quibus videtur probari quod malum sit natura vel res aliqua (et solutio ipsarum)». III 9: «Rationes quibus videtur probari quod malum sit natura vel res aliqua (et solutio ipsarum)». III 10: «Quod causa mali est bonum». III 11: «Quod malum fundatur in bono». III 12: «Quod malum non totaliter consumit bonum». III 13: «Quod malum habet aliquo modo causam». III 14: «Quod malum est causa per accidens». III 15: «Quod non est summum malum».

²⁷ III 16: «Quod finis cuiuslibet rei est bonum». III 17: «Quod omnia ordinantur in unum finem, qui est deus». III 18: «Quomodo deus sit finis rerum». III 19: «Quod omnia intendunt assimilari deo». III 20: «Quomodo res imitentur divinam bonitatem». III 21: «Quod res intendunt naturaliter assimilari deo in hoc quod est causa». III 22: «Quomodo diversimode res ordinantur in suos fines». III 23: «Quod motus caeli est a principio intellectivo». III 24: «Quomodo appetunt bonum etiam quae cognitione carent». III 25: «Quod intelligere deum est finis omnis intellectualis substantiae».

²⁸ III 25. Cfr. notas 46 y 115,4.

²⁹ III 26: «Utrum felicitas consistat in actu voluntatis».

³⁰ III 27: «Quod felicitas humana non consistit in delectationibus carnalibus».

³¹ III 28: «Quod felicitas non consistit in honoribus». Cfr. nota 46.

³² III 29: «Quod felicitas hominis non consistit in gloria».

³³ III 30: «Quod felicitas hominis non consistit in divitiis».

³⁴ III 31: «Quod felicitas non consistit in potentia mundana».

³⁵ III 32: «Quod felicitas non consistit in bonis corporis».

³⁶ III 33: «Quod felicitas humana non consistit in sensu».

³⁷ III 34: «Quod ultima felicitas non consistit in actibus virtutum moralium».

³⁸ III 35: «Quod ultima felicitas non sit in actu prudentiae».

³⁹ III 36: «Quod felicitas non consistit in operatione artis».

⁴⁰ III 37: «Quod ultima felicitas hominis consistit in contemplatione dei».

quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei»⁴¹. Notemos que la *inductionis via* se refiere a III 26-37. Por lo cual lo que «supra rationalibus est probatum» se refiere o a III 2-25, o solamente a III 25. En este sentido debemos afirmar, que tanto el capítulo 25, como el capítulo 37 llegan a la misma conclusión por dos caminos distintos, siendo ambos paralelos y con un mismo alcance en su argumentación. e) En III 38, comienza el Angélico una serie de capítulos cuya temática trata acerca de la clase de conocimiento de Dios en el cual consiste la última felicidad humana: «Inquirendum autem relinquitur in quali Dei cognitione ultima felicitas substantiae intellectualis consistit»⁴². Notemos por tanto, que si, a partir de aquí, Santo Tomás especifica y determina más concretamente cuál es el conocimiento de Dios, en el que consiste la última felicidad, las afirmaciones de los capítulos 25 y 37 acerca del conocimiento de Dios como último fin del hombre no tienen otro alcance que ser expresiones genéricas e indeterminadas. f) Santo Tomás desarrolla los siguientes capítulos en dos etapas: α) en la vida presente; β) *post mortem*. α) En esta primera etapa, el Angélico expone su pensamiento del siguiente modo: en primer lugar, descarta todas las formas inferiores de conocimiento de Dios⁴³, concluyendo con Aristóteles que la última felicidad del hombre en esta vida es la consideración de las cosas divinas por medio de las ciencias especulativas⁴⁴. En segundo lugar, muestra que el único conocimiento que tenemos de las sustancias separadas en esta vida y por la sola razón es su existencia y naturaleza genérica⁴⁵. En tercer lugar, indica que en esta vida tampoco podemos ver a Dios por esencia⁴⁶. En cuarto lugar, señala en

⁴¹ III 37 n. 9.

⁴² III 38 n. 1.

⁴³ III-38: «Quod felicitas humana non consistit in cognitione dei quae communiter habetur a pluribus». III 39: «Quod felicitas humana non consistit in cognitione dei quae habetur per demonstrationem». III 40: «Quod felicitas humana non consistit in cognitione dei quae est per fidem». III 41: «Utrum in hac vita homo possit intelligere substantias separatas per studium et inquisitionem scientiarum speculativarum» (cfr. nota 46). III 42: «Quod non possumus in hac vita intelligere substantias separatas sicut ponit alexander». III 43: «Quod non possumus in hac vita intelligere substantias separatas sicut ponit averroes». III 44: «Quod ultima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum qualem praedictae opiniones fingunt» (cfr. nota 115,5).

⁴⁴ III 44 n. 5: «Patet ergo quod opinio aristotelis fuit quod ultima felicitas quam homo in vita ista acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis qualis per scientias speculativas haberi potest».

⁴⁵ III 45: «Quod non possumus in hac vita intelligere substantias separatas». III 46: «Quod anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsam». Cfr. III 46 nn. 9-10: «Sic ergo et de substantiis separatis anima, cognoscendo seipsam, cognoscit quia sunt: non autem quid sunt, quod est earum substantias intelligere. Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret. Unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus [...] Non autem oportet quod, si per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum de anima quid est, quod possumus ad sciendum quod quid est de substantiis separatis per huiusmodi scientias pervenire: nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiae separatae. potest tamen per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum: quod non est earum substantias intelligere».

⁴⁶ III 47: «Quod non possumus in hac vita videre deum per essentiam». Notemos que la expresión *videre Deum* o afines, teniendo a la creatura intelectual como sujeto, se usa solamente en dos textos an-

consonancia con la fe, que el alma separada del cuerpo conocerá las sustancias separadas⁴⁷. En quinto lugar, concluye que la última felicidad del hombre estará en el conocimiento que tendrá la mente humana de Dios después de la muerte, como lo tienen las sustancias separadas, apoyado en la Revelación⁴⁸. - β) En la segunda etapa desarrolla el conocimiento de las sustancias separadas y el alma después de la muerte. Comienza afirmando en el capítulo 49⁴⁹ que por este modo de conocimiento las sustancias separadas no conocen a la divina esencia⁵⁰. Continúa con el capítulo 50: «*Quod in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo non quiescit earum naturale desiderium*»⁵¹, donde su argumentación se refiere a las sustancias separadas y no a las almas después de la muerte. En el último párrafo de este capítulo, Santo Tomás introduce el tema antropológico de la última felicidad del hombre. Afirma, en primer lugar, que la felicidad última del hombre no se ha de buscar en o-

teriores a este capítulo: en III 25, en una cita de la Escritura (cfr. nota 28) y en III 41, refiriéndose al conocimiento natural que las sustancias separadas tienen de Dios (cfr. nota 43). También la expresión análoga *divinam essentiam videre* y afines, teniendo a la creatura intelectual como sujeto, se utiliza solamente cuatro veces antes de este capítulo, en I 3, en la primera prueba acerca de la existencia de verdades que superan la razón en esta vida (cfr. nota 6); en I 8, cuando afirma que las verdades de fe serán evidentes en la visión de Dios (cfr. nota 6); en I 11, refutando al ontologismo (cfr. nota 14); y en I 28, citando un pasaje de la Escritura (cfr. nota 31). Esto nos hace pensar que en los capítulos anteriores nunca el Angélico se refirió al conocimiento de Dios como visión de su divina esencia. Resaltemos de modo especial el siguiente texto: III 41 n. 1: «*Necesse est quod intellectuales substantiae separatae, cognoscendo suam essentiam, cognoscant per modum visionis cuiusdam ipsum deum: res enim illa per intellectum visionis modo cognoscitur, cuius similitudo in intellectu existit, sicut et similitudo rei corporaliter visae est in sensu videtis*. Quicumque ergo intellectus apprehendit substantiam separatam cognoscendo de ea quid est, *videt deum altiori modo quam aliqua praedictarum cognitionum cognoscatur*». Notemos cómo Santo Tomás señala en este texto que el alma *post mortem* «verá a Dios» (*videt Deum*) con un conocimiento superior a los conocimientos de la presente vida, pero que es de orden natural. Es decir el alma *post mortem* tiene una doble visión de Dios: una visión de orden natural y una visión de orden sobrenatural.

⁴⁷ III 45 n. 10: «*Et haec est sententia nostrae fidei de intelligendo substantias separatas a nobis post mortem, et non in hac vita*».

⁴⁸ III 48: «*Quod ultima hominis felicitas non sit in hac vita*» (cfr. nota 115,6). III 48 n. 1: «*Si ergo humana felicitas ultima non consistit in cognitione dei qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quandam aestimationem confusam, neque iterum in cognitione dei qua cognoscitur per viam demonstrationis in scientiis speculativis, neque in cognitione dei qua cognoscitur per fidem, ut in superioribus est ostensum; non est autem possibile in hac vita ad altiorem dei cognitionem pervenire ut per essentiam cognoscatur, vel saltem ita quod aliae substantiae separatae intelligantur, ut ex his posset deus quasi de propinquiori cognosci, ut ostensum est; oportet autem in aliqua dei cognitione felicitatem ultimam poni, ut supra probatum est: impossibile est quod in hac vita sit ultima hominis felicitas*». III 48 n. 17: «*Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione dei quam habet humana mens post hanc vitam, per modum quo ipsi cognoscunt substantiae separatae*. Propter quod, matth. 5-12, dominus mercedem nobis in caelis promittit; et matth. 22-30, dicit quod sancti erunt sicut angeli, qui vident semper deum in caelis, ut dicitur matth. 18-10».

⁴⁹ III 49: «*Quod substantiae separatae non vident deum per essentiam ex hoc quod cognoscunt eum per suam essentiam*».

⁵⁰ III 49 n. 2: «*Ad cuius veritatis indaginem, primo ostendendum est quod per talem modum cognitionis non cognoscitur divina essentia*».

⁵¹ III 50.

tra cosa que en la *operación* del intelecto⁵². Y la razón que da, es que *ningún deseo* es tan sublime como el *deseo de entender la verdad*⁵³. Continúa mostrando que todo otro deseo se puede aquietar en algo⁵⁴. El deseo de entender la verdad sólo se aquietta cuando llega a Dios⁵⁵. Finaliza con una cita de la Escritura y una exhortación⁵⁶. Notemos, este detalle importantísimo, Santo Tomás no habla aquí de «ver a Dios». En el capítulo 51 («Quomodo Deus per essentiam videatur»⁵⁷), el Angélico continúa con la argumentación truncada en el capítulo anterior. Prosigue planteando la premisa mayor: «Cum autem impossibile sit *naturale desiderium* esse inane»⁵⁸. Luego, la menor: «Lo sería si no fuese posible llegar a *entender la divina sustancia*, que *naturalmente* todas las mentes *desean*»⁵⁹. Y concluye: «Es necesario decir que *es posible ver la sustancia divina* por el entendimiento, sea de las sustancias intelectuales separadas, sea de nuestras almas»⁶⁰. Notemos que, recién aquí, Santo Tomás afirma que el hombre puede llegar a ver a Dios. *Nunca antes lo había hecho*. Llama la atención que Santo Tomás no haya ubicado esta argumentación en el capítulo anterior, ya que hubiese sido más lógico; en cambio, la ubica en el contexto del modo cómo se ve a Dios por esencia. También señalemos que la argumentación se refiere a la «posibilidad», y no al «hecho» de la visión. Notemos también que, en este texto, aparece la temática del «deseo natural de ver a Dios». g) En el capítulo 57, el Angélico recurre al deseo natural: en la premisa mayor afirma que anteriormente probó: «Todo intelecto naturalmente desea la visión de la divina sustancia»⁶¹. En la premisa menor afirma: «*Naturale autem desiderium non potest esse inane*»⁶²; y concluye: «Cualquier intelecto creado puede llegar a la *visión de la divina sustancia* sin que se lo impida la inferioridad de naturaleza»⁶³.

5) En III 111 («Quod speciali quadam ratione creature rationalis divinae providen-

⁵² III 50 n. 9: «In quo etiam satis apparet quod in nullo alio quaerenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus».

⁵³ III 50 n. 9: «Nullum desiderium tam in sublime ferat sicut desiderium intelligendae veritatis».

⁵⁴ III 50 n. 9: «Omnia namque nostra desideria vel delectationis, vel cuiuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt».

⁵⁵ III 50 n. 9: «Desiderium autem praedictum non quiescit nisi ad summum rerum cardinem et factorem deum pervenerit».

⁵⁶ III 50 n. 9: «Propter quod convenienter sapientia dicit, eccli. 24-7: ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis. Et proverb. 9-3 dicitur quod sapientia per ancillas suas vocat ad arcem. Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt».

⁵⁷ III 51.

⁵⁸ III 51 n. 1. Cfr. nota 115,7.

⁵⁹ III 51 n. 1: «Quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod *naturaliter* omnes mentes *desiderant*;

⁶⁰ III 51 n. 1: «Necesse est dicere quod *possibile sit substantiam dei videri* per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris».

⁶¹ III 57 n. 4: «Item. supra probatum est quod omnis intellectus *naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*».

⁶² III 57 n. 4: «*Naturale autem desiderium non potest esse inane*». Cfr. nota 115,8.

⁶³ III 57 n. 4: «Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad *divinae substantiae visionem*, non impediendo inferioritate naturae».

tiae subduntur»⁶⁴) señala la especial providencia que tiene Dios sobre las creaturas racionales porque estas, a diferencia de las otras creaturas que alcanzan a Dios por una cierta participación de su semejanza, alcanzan a Dios, como último fin, conociéndolo y amándolo.

C) En el contexto de las verdades que superan la razón:

1) Acerca de las cosas que están sobre la razón y son hechas por Dios (b), en IV 54, sobre la conveniencia de que Dios se encarnase, a) Santo Tomás, exponiendo la primera razón de conveniencia por la cual Dios se hizo hombre, señala que la Encarnación fue un auxilio efficacísimo, para que el hombre tendiese a la bienaventuranza⁶⁵. Esta bienaventuranza —el Angélico hace una referencia explícita al libro III— consiste en la visión inmediata de Dios⁶⁶. Y, como podría parecerle a alguno que el hombre no puede alcanzar jamás este estado, por la infinita distancia que hay entre la naturaleza humana y la divina⁶⁷, enfriando así su inquisición sobre la bienaventuranza⁶⁸, Dios quiso unirse personalmente a la naturaleza humana⁶⁹ y: «evidentissime⁷⁰ omnibus demonstratur quod homo per intellectum Deo potest uniri, *ipsum immediate videndo*»⁷¹. b) En la tercera conveniencia, señala que la perfecta bienaventuranza del hombre consiste en el conocimiento de Dios que excede la facultad de todo entendimiento creado, citando expresamente el libro III⁷². Por tanto, fue necesario algún anticipo de este modo de conocimiento en el hombre, que le orientara hacia la plenitud del conocimiento bienaventurado, que se hace por la fe⁷³. c) En la cuarta conve-

⁶⁴ III 111 n. 1: «Ex his quidem quae supra determinata sunt, manifestum est quod divina providentia ad omnia se extendit. Oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et racionales naturas, prae aliis creaturis [...] In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando deum: aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem». Cfr. nota 6.

⁶⁵ IV 54 n. 2: «Primum igitur hoc considerandum est, quod incarnatio dei efficacissimum fuit auxilium homini *ad beatitudinem tendenti*».

⁶⁶ IV 54 n. 2: «Ostensum est enim in tertio quod *perfecta beatitudo* hominis in *immediata dei visione consistit*».

⁶⁷ IV 54 n. 2: «Posset autem alicui videri quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere quod intellectus humanus *immediate ipsi divinae essentiae uniretur* ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum».

⁶⁸ IV 54 n. 2: «Et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus».

⁶⁹ IV 54 n. 2: «Per hoc autem quod deus humanam naturam sibi unire voluit in persona».

⁷⁰ Es el segundo texto de la *Suma Contra Gentiles* que aparece la expresión *evidentissime* (cfr. nota 7). Notemos la paradoja: por un lado, es evidentísimo, a la sola razón, que el hombre por sus solas fuerzas no puede conocer la esencia divina y, por otro lado, es evidentísimo, a la fe, que el hombre verá inmediatamente a Dios.

⁷¹ IV 54 n. 2: «*Evidentissime* hominibus demonstratur quod homo per intellectum deo potest uniri, *ipsum immediate videndo*. Fuit igitur convenientissimum quod deus humanam naturam assumeret ad spem hominis in beatitudinem sublevandam. unde post incarnationem christi homines coeperunt magis ad caelestem beatitudinem aspirare: secundum quod ipse dicit, ioan. 10-10: ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant».

⁷² IV 54 n. 4: «Adhuc. Quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione dei consistit quae facultatem omnium intellectus creati excedit, ut in tertio ostensum est». Cfr. nota 6.

⁷³ IV 54 n. 4: «Necessarium fuit quandam huiusmodi cognitionis praelibationem in homine esse, qua dirigeretur in illam plenitudinem cognitionis beatae: quod quidem fit per fidem». Cfr. nota 16.

nencia, aparece el tema del deseo natural en relación con el amor⁷⁴. Notemos en este texto que el Angélico relaciona el *deseo* de la *divina fruición* (es decir de la visión beatífica) con el *deseo natural de beatitud*, que como habíamos visto procede desde una aprehensión⁷⁵.

2) Y, por último, en los capítulos 79⁷⁶, 89⁷⁷ y 95⁷⁸ aparece también el tema del deseo natural del fin último en relación a la resurrección de los muertos.

* * *

Con estos elementos de juicio podemos extraer las siguientes conclusiones:

- 1) La expresión «deseo natural de ver a Dios», Santo Tomás la afirma por primera vez en la *Summa contra Gentiles* en III 51. Nunca antes lo había hecho (B. 4. f. β).
- 2) El contexto remoto en que se encuentra esta expresión es el contexto de las verdades que la fe profesa y la razón investiga acerca del orden de las creaturas hacia Dios como su fin (B. 4).
- 3) Y el contexto próximo, es el que trata acerca de la verdad que excede al estado de la vida presente (*alma post-mortem*). (B. 4. f. β).
- 4) A estas verdades acerca del *alma post-mortem* se accede por medio de la fe, ya que el conocimiento que tenemos de las sustancias separadas en esta vida por la sola razón es acerca de su existencia y naturaleza genérica (B. 4. f. α) (B. 2) (C. 1. b).
- 5) Por lo tanto, las argumentaciones en este capítulo 51 no son razones demostrativas sino probables (A. 4).
- 6) Los argumentos que utilizan la premisa del «deseo natural de conocer a Dios», en los capítulos anteriores a III 51 no tienen otro alcance que un conocimiento natural, genérico de Dios por su semejanza (B. 4. e) (B. 4. f. α).

ANÁLISIS DE LA EXPRESIÓN *DESEO NATURAL DE VERA DIOS*

- 1) La expresión «ver a Dios», en III 51, se refiere al conocimiento de la esencia en sí misma, que ninguna creatura por su sola razón puede alcanzar (A. 2) (B. 4. f. α). Cfr. nota 46.
- 2) La existencia de verdades en Dios (la misma esencia divina) que superan la sola inteligencia humana que es *evidentísimo* para la razón humana (A. 2).
- 3) También es *evidentísimo* por la fe que la bienaventuranza del hombre consiste en

⁷⁴ IV 54 n. 5: «Item. cum beatitudo hominis perfecta in divina fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinae fruitionis disponi: sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. Desiderium autem fruitionis alicuius rei ex amore illius rei causatur. Necessarium igitur fuit hominem, ad perfectam beatitudinem tendentem, ad amorem divinum induci».

⁷⁵ Cfr. nota 19.

⁷⁶ IV 79: «Quod per christum resurrectio corporum sit futura».

⁷⁷ IV 89: «De qualitate corporum resurgentium in damnatis».

⁷⁸ IV 95: «De immutabilitate voluntatis communiter in omnibus animabus post separationem a corpore». Cfr. nota 84.

la visión inmediata de Dios (C. 1. a).

4) Con respecto a la expresión «deseo natural» en III 51, el Angélico no nos da ningún indicio *in recto*, pero se puede intentar una interpretación si tenemos en cuenta el uso que hace Santo Tomás de las expresiones *deseo*, *desear*, *apetito* y *apetecer* (B. 4. f. β). En este sentido, el Angélico vincula estas expresiones con diversas temáticas, cuyo análisis pormenorizado excedería la finalidad de nuestro estudio, por lo cual dejando a un lado, luego de un cuidadoso análisis, la exposición de las temáticas que pensamos que no aportarían elementos de juicio esenciales a nuestro trabajo (apetito sensible, voluntad, bien en general, etc.), nos abocaremos, a continuación, al análisis de las anteriores expresiones en relación con las siguientes temáticas: fin último, beatitud o felicidad, conocimiento sobrenatural de Dios, conocimiento natural de Dios, natural, vano, que creemos fundamentales para interpretar rectamente la expresión «deseo natural».

5) Ahora bien, si estudiamos en la *Summa contra Gentiles* el número de veces que el Angélico utiliza los términos *deseo*, *desear*, *apetito* y *apetecer* y el número de veces que aparecen las temáticas anteriormente nombradas, obtendremos el siguiente cuadro:

	FIN ÚLTIMO	BEATITUD	CONOCIMIENTO SOBRENATURAL DE DIOS	CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS	NATURAL	VANO
<i>deseo</i> 130	28 21%	38 29%	21 16%	14 10%	39 30%	6 4%
<i>desear</i> 109	20 18%	33 30%	11 10%	21 19%	23 21%	-
<i>apetito</i> 135	3 2%	1 0,7%	1 0,7%	-	26 19%	2 1,5%
<i>apetecer</i> 92	4 4%	3 3%	-	-	7 7%	-

6) Notemos, por ejemplo, que el Angélico usa 130 veces el término «deseo», de las cuales 28 veces se refieren al fin último, con un porcentaje del 21%; 38 veces se refieren a la beatitud, con un porcentaje del 29%; y así, respectivamente, en los otros ítems⁷⁹.

7) Notemos, también, que, según esta encuesta, las temáticas del fin último, de la beatitud o felicidad, del conocimiento sobrenatural de Dios y del conocimiento natural de Dios, Santo Tomás las vincula de manera abundante con los términos «deseo» y «desear», y de manera escasa con los términos «apetito» y «apetecer».

8) En este sentido, si analizamos los siete textos que Santo Tomás vincula el fin último con el «apetito» y el «apetecer», vemos que los dos primeros textos⁸⁰ se refieren

⁷⁹ Notemos que en un mismo texto puede haber una o más temáticas, por lo cual no se debe sumar, ni las cantidades ni los porcentajes parciales de las distintas temáticas.

⁸⁰ III 19 n. 3: «Item. in rebus evidentiter apparet quod esse appetunt naturaliter: unde et si qua corrumpi possunt, naturaliter corruptentibus resistunt, et tendunt illuc ubi conserventur, sicut ignis sursum et terra deorsum. secundum hoc autem esse habent omnia quod deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens: cum omnia sint solum quasi esse participantia. omnia igitur appetunt quasi ultimum fi-

a las cosas en general o a las cosas que carecen de conocimiento, subrayando que «apetecen *quasi* el fin último». El tercero y el cuarto texto⁸¹ se refieren al apetito en relación a una pasión; el quinto texto⁸² es una objeción; y en el sexto y séptimo texto⁸³ el Angélico señala que el fin último pone término o aquieta al apetito.

9) También si analizamos los cuatro textos que vinculan la beatitud con el «apetito» y el «apetecer», tres de estos textos⁸⁴ se refieren a la beatitud en general, *in communi*,

nem deo assimilari». III 24 n. 6: «Planum igitur fit quod ea etiam quae cognitione carent, possunt operari propter finem; et appetere bonum naturali appetitu; et appetere divinam similitudinem; et propriam perfectionem. Non est autem differentia sive hoc sive illud dicatur. Nam per hoc quod tendunt in suam perfectionem, tendunt ad bonum: cum unumquodque in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem: deo enim assimilatur aliquid in quantum bonum est. Bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile in quantum est similitudo primae bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia *appetunt* divinam similitudinem *quasi* ultimum finem». Notemos en estos textos que el apetecer tiene un sentido genérico e indeterminado.

⁸¹ III 26 n. 13: «Adhuc. Si *delectatio* esset *ultimus finis*, ipsa secundum seipsam esset *appetenda*. Hoc autem est falsum. Refert enim quae delectatio appetatur ex eo ad quod consequitur delectatio: nam delectatio quae consequitur bonas et appetendas operationes, bona est et appetenda; quae autem malas, mala et fugienda. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est igitur ipsa ultimus finis, qui est felicitas». IV 95 n. 4: «Huiusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis quando est anima corpori coniuncta. Quod enim aliquid *appetatur* a nobis ut *ultimus finis*, contingit quandoque ex eo quod sic disponimur aliqua *passione*, quae cito transit: unde et desiderium finis de facili removetur, ut in continentibus apparet. quandoque autem disponimur ad desiderium alicuius finis boni vel mali per aliquem habitum: et ista dispositio non de facili tollitur, unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet; et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest». Notemos en estos textos que el apetecer dice relación a la delectación o a la pasión.

⁸² III 26 n. 5: «Item. In appetitu ultimi finis maxime omnes concordant: cum sit naturalis. Plures autem quaerunt delectationem quam cognitionem. Magis igitur videtur esse finis delectatio quam cognitio». Al ser una objeción, no es un texto pertinente.

⁸³ III 48 n. 2: «Item. *Ultimus finis* hominis terminat *eius appetitum naturalem*, ita quod, eo habito, nihil aliud quaeritur: si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac vita non est possibile accidere». III 59 n. 1: «Quia vero visio divinae substantiae est *ultimus finis* cuiuslibet intellectualis substantiae, ut patet ex dictis; omnis autem res cum pervenerit ad *ultimum finem*, quiescit *appetitus eius naturalis*: oportet quod *appetitus naturalis* substantiae intellectualis divinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autem *appetitus naturalis* intellectus ut cognoscat omnium rerum genera et species et virtutes, et totum ordinem universi: quod demonstrat humanum studium circa singula praedictorum. Quilibet igitur divinam substantiam videntium cognoscet omnia supradicta. Notemos en estos textos que no se apetece el último fin, sino que el apetito natural halla su término, se aquieta en el fin último.

⁸⁴ IV 92 n. 4: «Amplius. *Naturaliter* creatura rationalis *appetit* esse *beata*: unde non potest velle non esse beata. Potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quod est voluntatem esse perversam. Et hoc quidem contingit quia id in quo vera beatitudo est, non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud, in quo voluntas inordinata deflectitur sicut in finem: puta, qui ponit finem suum in voluptatibus corporalibus, aestimat eas ut optimum, quod est ratio beatitudinis. Sed illi qui *iam beati* sunt, apprehendunt id in quo *vere beatitudo* est *sub ratione beatitudinis* et *ultimi finis*: alias in hoc non quiesceret appetitus, et per consequens non essent beati. Quicumque igitur beati sunt, voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo est vera beatitudo. Non igitur possunt perversam voluntatem habere». IV 95 n. 3: «Et hoc quidem sequitur *in universali* naturam rationalem, ut *beatitudinem appetat*: sed quod *hoc vel illud sub ratione beatitudinis* et *ultimi finis desideret*, ex aliqua speciali dispositione naturae contingit; unde philosophus dicit quod qualis unusquisque est talis et finis

que como habíamos visto es un apetito que procede desde una aprehensión⁸⁵. El cuarto texto⁸⁶ se refiere a que en la beatitud se aquieta el apetito.

10) Por último, si analizamos el texto que vincula el «apetito» con el conocimiento sobrenatural de Dios (ver a Dios) de III 59 («Quomodo videntes divinam substantiam omnia videant») vemos que el Angélico a) comienza afirmando, como premisa mayor, que la visión de la divina sustancia es el fin último de las sustancias intelectuales, afirmación que demostró en III 51⁸⁷. b) En la premisa menor afirma que todas las cosas que llegan a su fin último aquietan su apetito natural⁸⁸. c) Concluye que el apetito natural de las sustancias intelectuales que ven la divina sustancia, se aquieta totalmente en dicha visión⁸⁹. Esto nos muestra, claramente, que Santo Tomás prueba que el «apetito natural» se aquieta en la visión divina presuponiendo como premisa antecedente que la visión de Dios es el último fin del hombre, premisa que ha demostrado en III 51. En este sentido, notamos la siguiente progresión de ideas: 1º) el Angélico muestra, con la temática del «deseo natural», que el último fin del hombre es la visión de Dios; 2º) muestra que en esta visión de Dios se aquieta el «apetito natural». Esta progresión nos demuestra que Santo Tomás nunca pretendió, en la *Summa Contra Gentiles*, que con la temática del «apetito natural» se podría probar que la última felicidad del hombre consista en la visión de Dios (B. 4. f. β).

11) Ahora bien, en estos textos se ve claro que: a) el «apetito» y el «apetecer» se refieren a la beatitud en sentido genérico o universal⁹⁰ y procede desde una aprehensión⁹¹. b) El «deseo» y el «desear» se refieren a la beatitud en sentido específico, bajo la razón de felicidad y fin último⁹². c) El «apetito» y el «apetecer» hallan su término,

videtur ei. Si igitur dispositio illa per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis, ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas eius quantum ad desiderium finis illius». IV 95 n. 7: «Ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cuius actus est eligere: electio enim est eorum quae sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat nunc libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem et miseriam fugimus in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem: quia sicut nunc immobiliter nobis inhaeret natura communis, per quam *beatitudinem appetimus in communi*; ita tunc immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud *desideratur ut ultimus finis*». Cf. nota 78. Notemos en estos tres textos la oposición entre la beatitud genérica (*appetit esse beata*; «in *universali* [...] ut *beatitudinem appetat*»; «*beatitudinem appetimus in communi*») y la beatitud específica («iam *beati* [...] vere *beatitudo* est *sub ratione beatitudinis et ultimi finis*»; «hoc vel illud *sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret*»; «hoc vel illud *desideratur ut ultimus finis*»).

⁸⁵ Cf. nota n° 19.

⁸⁶ Cfr. IV 92 n. 4, cit. supra en nota 84.

⁸⁷ III 59 n. 1: «Quia vero *visio divinae substantiae* est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae, ut patet ex dictis».

⁸⁸ III 59 n. 1: «Omnis autem res cum pervenerit ad ultimum finem, quiescit *appetitus eius naturalis*».

⁸⁹ III 59 n. 1: «Oportet quod *appetitus naturalis* substantiae intellectualis *divinam substantiam* videntis omnino quiescat. Est autem *appetitus naturalis* intellectus ut cognoscat omnium rerum genera et species et virtutes, et totum ordinem universi: quod demonstrat humanum studium circa singula praedictorum. quilibet igitur *divinam substantiam videntium* cognoscet omnia supradicta».

⁹⁰ Cfr. nota 84. IV 95 n. 3: «Et hoc quidem sequitur in *universali* naturam rationalem, ut *beatitudinem appetat*».

⁹¹ Cf. nota n° 19.

⁹² Cfr. nota 84. IV 95 n. 3: «Sed quod *hoc vel illud* sub *ratione beatitudinis et ultimi finis desideret*, ex aliqua speciali dispositione naturae contingit».

se sacian o aquietan en el fin último, en la beatitud, en la visión de Dios⁹³.

12) Con respecto a la temática de lo «natural», el Angélico habla de «deseo natural» del fin último⁹⁴ (5), de felicidad (6), de Dios (4), de conocer (8), de ser (4), vano (6), del bien sensible (1). Habla de «desear naturalmente» el fin último (1), el fin (1), la felicidad (5), Dios (6), conocer (5), el ser (1), el bien (2), el bien sensible (2), la prole (1). Habla de «apetito natural» del fin último (3)⁹⁵, de Dios (1)⁹⁶, de conocer (2), vano (2) y sin término (1), del bien y de la perfección (2), sensitivo (1), del alimento y vestido (2), que procede desde un conocimiento (1), que no procede desde un conocimiento (4), a unirse la materia a la forma y el cuerpo al alma (2), como inclinación (3), contrario a lo violento y al pecado (2). Habla, por último, de «apetecer naturalmente» la felicidad (1)⁹⁷, el conocer (1), el ser (4) y la unión del cuerpo y del alma (1).

13) Ahora bien, si analizamos el texto de II 55, donde el Angélico, en un mismo texto, utiliza conjuntamente las expresiones «deseo natural - desear naturalmente» y «apetito natural - apetecer naturalmente», descubrimos lo siguiente.

4) Santo Tomás distingue un doble apetito: «naturalis enim appetitus *a*) quibusdam quidem inest ex apprehensione»; *b*) «quibusdam vero absque apprehensione». Notemos, por tanto, que la expresión «apetito natural» puede ser entendida de tres modos⁹⁸: *a*) apetito natural en común; *b*) apetito natural desde una aprehensión; *c*) apetito natural sin aprehensión.

5) Como ejemplo del apetito natural sin aprehensión, indica que la cosa pesada «appetit» ir hacia abajo y este «apetecer» algunos lo llaman *naturalis appetitus*. Por tanto, este «apetecer» y este «apetito natural» deben ser entendidos como un apetito natural que no procede desde una aprehensión⁹⁹. De modo análogo debemos interpretar las expresiones «naturaliter appetunt esse perpetuum» y «naturaliter appetunt perpetuitatem», que se refieren a los seres que carecen de conocimiento¹⁰⁰.

16) Como ejemplo del apetito natural desde una aprehensión indica que el lobo «na-

⁹³ Cfr. notas 83 y 86. IV 92 n. 4. cit. supra en nota 84.

⁹⁴ Colocamos entre paréntesis el número de textos que aparece el tema.

⁹⁵ Cfr. notas 82 y 83.

⁹⁶ Cfr. nota 87.

⁹⁷ Cfr. nota 84.

⁹⁸ I 26 n. 11: «Secundum quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus. Quia enim id quod commune est per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquod esse proprium, sed esse commune omnium; non considerantes quod id quod commune est vel universale sine additione esse non potest, sed *sine additione consideratur*: non enim *animal* potest esse absque rationali (vel irrationale) differentia, quamvis absque his differentiis cogitetur. Licet etiam cogitetur *universale absque additione*, non tamen absque receptibilitate additionis: nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus». IV 24 n. 10: «Adhuc. Quaecumque conveniunt in aliquo *communi*, si distinguantur ad invicem, oportet quod distinguantur secundum aliquas differentias per se, et non per accidens, pertinentes ad illud commune: sicut homo et equus conveniunt *in animali*, et distinguuntur ab invicem, non per album et nigrum, quae se habent per accidens ad animal, sed per *rationale* et *irrationale*, quae per se animal pertinent; quia, cum animal sit quod habet animam, oportet quod hoc distinguatur per hoc quod est habere animam talem vel talem, utputa *rationalem* vel *irrationalem*».

⁹⁹ Cfr. nota 19.

¹⁰⁰ Cfr. nota 21.

turaliter desiderat» el alimento y el hombre «naturaliter desiderat felicitatem». Por tanto, el «desear naturalmente» se debe interpretar como un apetito natural que procede desde un conocimiento¹⁰¹. Del mismo modo, también deben ser interpretadas las expresiones «quilibet intelligens *naturaliter desiderat esse perpetuum*»¹⁰² e «ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, *desiderant ipsum naturali desiderio*», refiriéndose a los seres inteligentes; y «*desiderant esse ut nunc*» refiriéndose a los animales irracionales¹⁰³. Notemos que no usa *in recto* la expresión «apetito natural».

17) Ahora bien, tanto los animales irracionales como los seres inteligentes, son aquellas cosas que tienen (*inest*) «*desiderium* essendi cum cognitione». Por tanto, hay un «deseo natural» que procede desde un conocimiento¹⁰⁴. En este sentido se deben interpretar las expresiones «*desiderant ipsum naturali desiderio*»¹⁰⁵, «*naturali desiderio appetunt esse semper*»¹⁰⁶ y «*naturale desiderium esse inane*»¹⁰⁷.

18) Notemos, por otro lado, que en el contexto de este «deseo natural» con conocimiento, Santo Tomás utiliza la expresión «*appetunt esse semper*», lo cual nos indica que el «*apetecer*» también puede ser entendido como un apetito que procede desde un conocimiento¹⁰⁸. Notemos que no usa la expresión «apetecen naturalmente».

19) También notemos, que hablando de los animales irracionales, afirma que «*desiderant tamen esse perpetuum speciei: tamen absque cognitione*», lo cual nos señala que hay un «desear» que no procede desde una aprehensión¹⁰⁹. Notemos que no usa la expresión «desean naturalmente».

20) Por último, veíamos que el Angélico hablaba de un *apetito natural* en común, que abarca el apetito con y sin conocimiento¹¹⁰. También, en el mismo sentido, se debe entender el *deseo natural* cuando afirma «*utroque autem modo inest rebus naturale desiderium essendi*»¹¹¹.

21) En definitiva, este texto nos lleva a pensar que cuando Santo Tomás utiliza las expresiones «deseo natural - desear naturalmente» y «apetito natural - apetecer naturalmente», referidos a los seres inteligentes, se deben entender las mismas como procedentes desde un conocimiento o aprehensión. Notemos que no habla de «deseo natural» que no proceda desde una aprehensión¹¹² (B. 3).

22) Lo anterior se refuerza con lo afirmado en I 5, donde haciendo referencia implícita a la «visión divina» («un bien más alto que el que la fragilidad humana en esta vi-

¹⁰¹ Cfr. nota 19.

¹⁰² Cfr. nota 18.

¹⁰³ Cfr. nota 22.

¹⁰⁴ Cfr. nota 22.

¹⁰⁵ Cfr. nota 22.

¹⁰⁶ Cfr. nota 23.

¹⁰⁷ Cfr. nota 17.

¹⁰⁸ Cfr. nota 23.

¹⁰⁹ Cfr. nota 22.

¹¹⁰ Cfr. nota 19.

¹¹¹ Cfr. nota 20.

¹¹² Si se analizan todos los textos que el Angélico utiliza la expresión «deseo natural», la misma puede ser entendida o como *deseo natural* común (cfr. III 63 n. 5), o como *deseo natural* que procede desde una aprehensión (cfr. III 25 n. 11); pero nunca como un *deseo natural* que no proceda de una aprehensión.

da puede tentar») afirma que «ningún *deseo* [...] tiende hacia algo si no es *preconocido*»¹¹³ (A. 3).

23) Notemos también que en I 11 afirma que el hombre «naturalmente desea» a Dios como «naturalmente desea la felicidad»¹¹⁴ y como hemos visto este natural deseo de felicidad es un «apetito que procede desde la aprehensión» (B. 1).

24) Por último, la argumentación del «apetito vano», aparece en dos textos del libro II. En cambio la temática del «deseo vano» aparece en seis textos, cinco de los cuales se hallan en el libro III y uno en el libro II¹¹⁵.

25) Notemos, en general, que las expresiones «deseo natural» y «apetito natural» no son equivalentes¹¹⁶ y no se pueden intercambiar. En este sentido, creemos que la expresión «apetito natural» es una noción más genérica e indeterminada, en cambio la expresión «deseo natural» es más específica y determinada.

En conclusión, por el uso que hace Santo Tomás de las anteriores expresiones, se debe interpretar el «deseo natural» de III 51 a) como un «deseo» que presupone un conocimiento, ya que se refiere a un «deseo» específico, bajo la razón de beatitud y fin último; b) como un «deseo» semejante al «deseo natural» de felicidad del hombre¹¹⁷ y de existir siempre de las sustancias inteligentes¹¹⁸, como un «apetito natural» que procede desde una aprehensión. No se debe interpretar este «deseo natural» como un «apetito natural» o un «apetecer naturalmente», que no procede desde un co-

¹¹³ I 5 n. 2: «Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum».

¹¹⁴ I 11 n. 5, cit. supra en nota 14.

¹¹⁵ II 33 n. 5: «Impossibile est autem *naturae appetitum* vanum esse. Oportet igitur quod rerum generabilium species sint perpetuae». II 55 n. 13: «Impossibile est *naturale desiderium* esse inane: natura enim nihil facit frustra». II 79 n. 6: «Impossibile est *appetitum naturalem* esse frustra». III 25 n. 9: «Non enim est abire in infinitum in appetitu naturae, quia *desiderium naturae* frustraretur, cum non sit possibile pertransire infinita». III 44 n. 2: «Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. cum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest: alioquin sequeretur quod homo esset in vanum, et *naturale eius desiderium* esset inane, quod est impossibile». III 48 n. 12: «Impossibile est *naturale desiderium* esse inane: natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane desiderium naturae si nunquam posset impleri. est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam». III 51 n. 1: «Cum autem impossibile sit *naturale desiderium* esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam dei videri per intellectum, et a substantiis intellectuales separatis, et ab animabus nostris». III 57 n. 4: «Item. Supra probatum est quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. *Naturale autem desiderium* non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediendo inferioritate naturae».

¹¹⁶ Y mucho menos entenderlas en un único sentido, como un apetito innato, en contra de lo que afirma Jorge Laporta. Cfr. nota 2.

¹¹⁷ II 55 n. 13: «*Naturalis enim appetitus* quibusdam quidem inest ex apprehensione: sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animalium ex quibus pascitur, et homo *naturaliter desiderat felicitatem*». Cfr. nota 19.

¹¹⁸ II 55 n. 13: «Illa igitur quae ipsum esse perpetuum *cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio*. Hoc autem convenit omnibus substantiis intelligentibus. Omnes igitur substantiae intelligentes *naturali desiderio* appetunt esse semper. Ergo impossibile est quod esse deficient.» Cfr. nota 23.

nocimiento, genérico e indeterminado, en particular si se refiere a la beatitud, o al fin último de las cosas en general, o sin conocimiento. En el fin último, en la beatitud, o en la visión de Dios, halla su término, quietud o saciedad este «apetito natural».

CONCLUSIONES

Después de este análisis estructural y del análisis de la expresión «deseo natural de ver a Dios», creemos que Santo Tomás ha desarrollado su pensamiento acerca del deseo natural entre dos polos: el polo de la evidencia absoluta (*evidentissime*) de que por la sola razón hay un orden de verdades de Dios totalmente inaccesibles al hombre por sus solas fuerzas de la razón, y el polo de la evidencia absoluta (*evidentissime*) de que por la fe los hombres verán a Dios, en razón de que el Verbo de Dios se ha hecho hombre.

Entre estos dos polos, encontramos (a) el «deseo natural» de *conocer* a Dios, en una semejanza suya, en la vida presente por la sola razón; y (b) el «deseo natural» de *ver* a Dios, en sí mismo, de las almas *post-mortem*, por la sola razón¹¹⁹. Este «deseo natural» de *ver* a Dios, *quoad nos*, en la vida presente lo conocemos por la fe. Este «deseo natural de *ver* a Dios» se debe entender como un «apetito natural» que procede desde una aprehensión y es semejante al «deseo natural» de felicidad y de ser. No es equivalente al «apetito natural» que no procede desde una aprehensión, como una inclinación genérica e indeterminada hacia el fin y el bien en general, en particular si se refiere a la beatitud, o al fin último de las cosas en general o sin conocimiento.

En la visión divina, bajo la razón (específica) de beatitud y fin último, halla su término, se aquieta este «apetito natural». Por lo cual, en la vida presente, no se puede demostrar por la sola razón nuestra elevación al orden sobrenatural por la visión beatífica, sino presuponiendo la fe, se puede dar razones «probables» de esta elevación a la visión de Dios.

GUILLERMO JORGE CAMBIASSO

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

¹¹⁹ También nos podríamos plantear la existencia de un «deseo natural» de *conocer* a Dios, en una semejanza suya, de las almas *post-mortem*, por la sola razón, a partir del conocimiento que tienen de Dios al conocer las sustancias separadas. Cfr. nota 46.

LA CREACIÓN COMO ENCUENTRO DEL SER Y DE LA NADA EN LA TEOLOGÍA DEL MAESTRO ECKHART DE HOCHHEIM O. P. (1260-1327)¹

Meister Eckhart nació en el feudo de Hochheim, Turingia, en las inmediaciones de las ciudades de Erfurt o Gotha, hacia 1260. Muy joven ingresó al convento de los dominicos de Erfurt. Cuando hubo cursado sus estudios fundamentales, fue enviado al centro intelectual más importante de la Alemania de entonces, el Estudio general de su Orden en Colonia, fundado por el célebre Meister Albrecht von Lauingen (San Alberto Magno, 1206-1280) el año 1248. San Alberto, llamado el «Doctor universal», había tenido por discípulo en París y en Colonia a fray Tomás de Aquino (1225-1274), a quien sus compañeros llamaban el «buey mudo», por su taciturnidad, mas cuya genialidad el Maestro Alberto supo descubrir.

Alberto y Tomás dejaron una estela imborrable en el Estudio coloniense, concretada en dos corrientes paralelas y simultáneas entre los catedráticos: una, más agustiniano-platónica, en la línea de Alberto Magno; y otra aristotélico-tomista, entre los seguidores de Tomás. Eckhart cosechará de la herencia espiritual de ambos maestros, tan ilustres por el vigor intelectual como por la santidad de vida. Las dos corrientes contaron con notables representantes. Cuando después de la muerte de Tomás algunas de sus enseñanzas fueron impugnadas, el anciano maestro Alberto viajó a París para vindicar a su antiguo discípulo. Con la canonización de Tomás por Juan XXII el 28 de julio de 1323, prevaleció en la Orden el magisterio del Aquinate, favorecida y aun impuesta por capítulos generales subsiguientes. Entre los docentes albertinos y tomistas, algunos precedieron a Eckhart y otros fueron sus contemporáneos². Una característica notable en ambas corrientes, sobre todo en Teodorico de

¹ El texto del presente artículo fue leído ante la Sociedad Tomista Argentina en ocasión de la XXI Semana Tomista, celebrada en Buenos Aires del 10 al 14 de septiembre de 1996, en cuyas sesiones se debatió el tema *La creación. La obra de Dios y la obra del hombre*.

² En la corriente albertina se destacaron Hugo Repelin de Estrasburgo, autor del *Compendium theologiae veritatis*; Ulrico Engelbert de Estrasburgo, discípulo preferido de Alberto y autor de una *Summa de summo bono*; Juan de Freiburg, discípulo de Ulrico, y sobre todo Teodorico de Freiburg, quien comentó las *Sentencias* de Pedro Lombardo en París y fue provincial de Teutonia. Teodorico tuvo por discípulo a Eckhart el Joven, o de Gründig. En la corriente tomista cobraron particular relieve Juan Picard de Lichtenberg, también provincial de 1308 a 1310, que enseñó en París contemporáneamente con Meister Eckhart, de 1310 a 1311; los hermanos Juan y Gerardo de Sterngassen, ambos lectores del Estudio coloniense, contemporáneos del Maestro Eckhart, quien fue regente de Gerardo; Enrique de Lübeck precedió a Eckhart como regente y fue luego provincial de Sajonia; Nicolás de Estrasburgo, quien estudió en París, fue lector en Colonia, visitador apostólico en Teutonia, absolvió al Maestro Eckhart de las acusaciones de sus adversarios y escribió una *Summa philosophiae*.

Freiberg y en Juan de Sterngassen, es su interés por la espiritualidad cristiana y, en particular, por la vida mística.

Transcurrido el período de formación renana, Eckhart fue enviado a la universidad de París, la Sorbona, donde obtuvo su bachillerato en teología al finalizar los cursos de 1292/1294. De regreso en su provincia teutona, fue hecho maestro de hermanos estudiantes y prior del convento de Erfurt. De este período datan sus *Conferencias sobre el discernimiento* (*Reden der Unterweisung*). A comienzos del siglo XIV fue enviado nuevamente a París y obtuvo el magisterio en sagrada teología. Después de ejercer varios oficios en la Orden, como provincial de Teutonia y vicario generalicio sobre otros territorios, a más de ejercer la docencia en Estrasburgo y Colonia y asimismo el ministerio de la predicación, tornó a la Sorbona, mas ya como *Magister actu regens* para los estudiantes universitarios extranjeros, distinción que habían recibido anteriormente los maestros Alberto Magno y Tomás de Aquino. De este tiempo proceden la mayor parte de sus obras académicas, en latín. Los manuscritos en alto alemán medio serán fruto de su ministerio de predicación en el ambiente renano. Se mostrará así no sólo como un *Lesemeister* (catedrático), sino juntamente como un apostólico *Lebemeister* (maestro de vida cristiana). Además, la orientación mística es inseparable en Eckhart de su especulación metafísico-teológica.

Es a través de su predicación que el maestro propone un austero camino de perfección cristiana: la llamada *Gelassenheit* (dejadez), que exige el desapego completo de todo lo creado en orden a una entrega total al beneplácito divino, una *Abgeschiedenheit* (separación o abstracción) de cuanto no es Dios o a Él se ordena. Esto será indispensable para llegar a una unión mística que transforma (en sentido paulino) al cristiano en imagen viva del Hijo de Dios; a una *Gottförmigkeit* (conformidad con Dios) en que el hombre puede llegar a ser por gracia de adopción lo que el Hijo de Dios es por naturaleza, salva siempre la alteridad ontológica entre Dios y el alma.

Para entender correctamente varias expresiones audaces del Maestro turingense, se ha de tener en cuenta la noción de analogía que emplea Eckhart en su especulación metafísica. Siguiendo al Maestro Alberto, considera solamente la analogía de atribución, conforme a la cual la forma analógica se encuentra formal, propia y esencialmente tan sólo en el supremo analogado, y en los demás gracias a una causalidad extrínseca, eficiente, final o ejemplar, en cuanto o bien proceden del supremo que causa en ellos la semejanza análoga, o se ordenan al mismo, o le representan como imagen suya. Para identificar al analogado supremo en quien se verifica esencialmente la atribución, de los demás vinculados sólo extrínsecamente con él, le aplica la forma o razón «en cuanto tal», como propia.

Respecto al tema de la creación, Eckhart afirma categóricamente: «El ser es Dios»³, y «la criatura es una pura nada»⁴. Ambas expresiones, entendidas en la perspectiva eckhartiana, equivalen a: de por sí, en cuanto tal, reduplicadamente; de por sí

³ «Esse est deus» (*Opus trip.*, prol. gen., n. 12: LW I).

⁴ «Alle Kreaturen sind ein reines Nichts» (Pred. *Impletum est tempus*: DW 12). En otro sermón afirma que todas las criaturas carecen de ser, pues su ser pende de la presencia de Dios en ellas: «Alle Kreaturen habent kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes» (Pred. *Omne datum optimum*: DW I 4).

o esencialmente ser o nada. Y Dios, creando, llama a todos los seres a la existencia de la nada que les es propia⁵. De tal modo, los términos de la acción divina creativa son el ser y la nada⁶. Crear es conferir ser⁷.

Como Tomás, de quien Eckhart se profesa discípulo⁸, sostiene que «el ser es la actualidad formal de toda forma y esencia»⁹. Mas este principio es entendido de un modo particular, original, por el maestro teutón. Eckhart sostiene que Dios, al crear, no da a la criatura algún bien como propio, sino que se lo presta a crédito¹⁰. Como causa absoluta y primera, la actividad divina creadora precede a toda causa segunda y a su actividad como criatura; también para cuanto deja de ser, es la última en desaparecer¹¹.

Para ayudarnos a concebir de algún modo la actividad divina creadora, Eckhart emplea la imagen de un como hervor esencial en Dios, una *bullitio*, de la cual proceden en la intimidad divina las personas de la Trinidad —por vía de entendimiento y amor infinitos—, y hacia fuera todos los seres, distintos por su naturaleza de la divina: son por Dios, pero no son Dios¹². Con esto queda excluido todo panteísmo, dado que el ser por esencia, o el ser en cuanto tal, no es sino uno¹³. Por lo demás, todo ser fuera de Dios lleva en su propia naturaleza algo de negación, que es su determinación esencial a ser esto o aquello («dies oder das») y por tanto no es sólo y plenamente ser.

⁵ «Creando deus vocat cuncta ex nihilo ad esse» (*Sermo XXIII*: LW IV 208). Las cosas son nada frente a Dios: «Sie sind alle ein Nichts gegen Gott» (Pred. *Homo quidam fecit*: DW I 20b).

⁶ «Alle Dinge sind geschaffen aus nichts; darum ist ihr wahrer Ursprung das Nichts» (Pred. *In hoc apparuit*: DW I n.6). «Termini actionis dei in creatura sunt esse et nihil [...] Ultimi autem termini simpliciter sunt esse et nihil omnium creatorum, quos solus deus attingit sua operatione» (*In Genes*, I n. 160: LW 19 p. 308).

⁷ «Creatio dat sive confert esse» (*Opus trip.* prol. gen., n. 17).

⁸ Afirma que quiere seguir la disposición del «doctor egregius frater Thomas de Aquino» (*Opus quaest.* prol: LW III 36). Al comienzo del *Opus expositionum* se remite a los «santos y venerables doctores, principalmente fray Tomás» (LW I 184). Según ya se dijo, el Papa Juan XXII había canonizado al Aquinate el 28 de julio de 1323.

⁹ «Esse est actualitas formalis omnis formae universaliter et essentiae» (*Opus trip.*, prol. in *Opus propos.* 14). Santo Tomás había escrito: «Esse est actualitas omnis formae vel naturae» (*Summ. theol.* I q. 3 a. 4 resp.).

¹⁰ «Der Kreatur gibt er [=Gott] kein Gut, sondern leiht es ihr auf Borg» (*Buch der göttlichen Tröstung* 2). El ser es propiedad de Dios porque Él es el ser por esencia: «Esse est deus per essentiam» (*Opus trip.* prol. gen. 20).

¹¹ «Deus, utpote causa prima, primo adest quam aliqua causa secunda, et postremo abest» (*In Iob.* n. 93: LW III 80-81). En su *Expositio in Librum de causis*, Santo Tomás enseñó que la «impressio causae primae primo advenit et ultimo recedit» (*In De causis*, prol. 1a).

¹² Fuera de la naturaleza, mas no fuera de la inmensidad divina que abarca a toda criatura. Ninguno de los entes es ser, ni el ser se halla en alguno de ellos como propio ni fijo, ni siquiera incoado, sino en cuanto lo recibe continuamente de Dios: «Nullum autem ex entibus est esse. Propter quod in ipso non figitur nec haeret nec inchoatur [...] Propius accipit continue esse quam habet fixum aut etiam inchoatum» (*Expos. in Eccli.*: LW 11 nn. 44-45, pp. 273-274). Toda cosa que no es alcanzada inmediatamente ni penetrada y formada por el mismo ser, nada es: «Quidquid enim rei cuiuslibet [quod] ab ipso esse non attingitur nec penetratur et formatur, nihil est» (*Opus propos.* prol: LW I n. 13, p. 173).

¹³ Al privilegiar la noción de *ser* más que la de *uno*, Eckhart se aparta de la perspectiva neoplatónica. Lo que es por esencia no puede ser sino el ser. La unidad es propiedad del ser.

Todas las esencias en cuanto tales son increadas e increables. Son en Dios, e identificadas con Dios en sus ejemplares divinos, eternos¹⁴. Y dado, entonces, que ninguno de los existentes es pura y esencialmente ser, lleva la sombra del no-ser; al quedar reducido a su modo de ser que no le permite ser lo que otros son, toda criatura, tomada en sí y como distinta del ser que es Dios, no es sino nada¹⁵.

Estar separado de Dios, es estar separado del ser, es «ser» nada¹⁶. Esto muestra a la vez la grandeza de Dios y de la criatura, en cuanto nada puede «ser» sino por Dios; y hasta el ser más pequeño necesita nada menos que de Dios para ser¹⁷. La criatura es como un rastro o huella de Dios¹⁸, y la creación entera es como un libro en que cada palabra «refleja» a Dios¹⁹.

Eckhart enseña que toda criatura tiene dos modos de ser. Uno, al que llama *ser virtual*, es firme, necesario y eterno: es el ser que tiene en Dios, en el ejemplar divino. El otro ser, es el que recibe en su naturaleza propia, física, como ser *existente*. En esto también Eckhart puede reclamarse de sus maestros Alberto y Tomás. El primero había escrito: «La criatura no tiene ser verdadero, porque en comparación con Dios, que verdaderamente es, las demás cosas son nada»²⁰. El Aquinate, por su parte, había enseñado que «naturalmente se encuentra en cada cosa, antes aquello que le conviene por sí misma, que lo que posee por otro. El ser no lo tiene la criatura sino por otro; dejada a sí misma y considerada en sí, nada es; porque naturalmente está antes en ella la nada que el ser»²¹.

Que el ser es Dios, lo prueba Eckhart por cinco razones:

1. Si el ser es otra cosa que Dios, Dios no es, o no es Dios; en tal caso, otro, anterior a Él, sería la causa por la que es.
2. Todo lo que es, gracias al ser tiene que sea. Si el ser fuese otra cosa que Dios, cuanto es tendría ser por otro que por Dios.
3. Antes de ser, nada es. Por eso, el que da el ser crea, y es creador. Crear es dar el

¹⁴ Por las ideas o formas ejemplares divinas, las criaturas son en Dios y son la misma Deidad: «Alle Kreaturen sind in Gott und sind seine eigene Gottheit» (Pred. *Unus deus et pater omnium* I n. 28). Las criaturas, en sus formas ejemplares eternas, son el mismo Dios, mas bajo otro ser (el increado), o más bien bajo otro modo de ser distinto del natural): «Id ipsum [...] sed sub alio esse, aut potius sub alio modo essendi» (*Expos. in Exodum*: LW II n. 125, p. 308).

¹⁵ Cfr. supra nota 12.

¹⁶ Todo ser creado, considerado separadamente de Dios, sería distinto y separado del ser: «Omne ens creatum, acceptum vel conceptum seorsum per se, distinctum a deo, separatum et distinctum est ab esse» (*Expos. in Exodum*: LW II n. 40, p. 45).

¹⁷ «Keine Kreatur is so gering, dass sie sie nicht hach dem Sein begherte» (Pred. *In occisione gladii*: DW I n. 8). La ausencia de Dios, aunque ni fuese sino por un instante, aniquilaría a la criatura: «Kehrte sich Gott nur ein Augenblick von allen Kreaturen, so werden sie zunichten» (Pred. *Omne datum optimum*: DW I n. 4).

¹⁸ «Alle Kreaturen sind ein Fusstapfe Gottes» (Pred. *Ubi est qui natus est*: DW II n. 58).

¹⁹ «Denn jeliche Kreatur ist Gottes voll und ist ein Buch» (Pred. *Quasi stella matutina*: DW I n. 9).

²⁰ «Creatura non habet esse verum, quia habet esse ab alio [...] Ens creatum non habet verum esse, quia in comparatione dei, qui vere est, alia nihil sunt» (*Super Dionys. De divinis nominibus*, cap. 5).

²¹ «Prius inest unicuique naturaliter quod convenit sibi in se, quam quod solum ex alio habet. Esse autem non habet creatura nisi ab alio, sibi autem relicta in se considerata nihil est. Unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse» (*De aetern. mundi*). Y asimismo: «Unaquaeque autem res creata, sicut esse non habet nisi ab alio, in se considerata est nihil» (*Summ. theol.* I-II q. 109 a. 2 ad 2um).

ser a partir de la nada. Consta que todas las cosas que tienen ser, son gracias al ser que tienen y reciben. Entonces, si el ser fuera otra cosa que Dios, el creador sería otro que Dios.

4. Todo lo que tiene ser, es, como todo lo que tiene blancura es blanco. Por consiguiente, si el ser fuera otra cosa que Dios, las cosas podrían ser sin Dios.
5. Fuera del ser y antes del ser sólo hay nada. Por tanto, si el ser es otra cosa que Dios, y ajena a Dios, Dios sería nada²².

Por extraño que pueda parecer, Eckhart llega a hablar a veces de Dios como Nada. Esta expresión se encuentra ya en el Pseudo Dionisio, que es uno de los principales inspiradores de su pensamiento. Mas el Maestro explica que a Dios se le puede llamar *nada* en tanto nada es de cuanto incluye en el modo de ser una limitación, como sucede con las criaturas, cuyo ser está limitado por la esencia. Dios en cambio es ser pleno, de cuya plenitud reciben, toman y participan todas las cosas²³; o sea, Dios es nada de cuanto es creado, y así lo más propio de Dios es el ser²⁴.

En el *Prólogo general* del *Opus tripartitum*, Eckhart propone la cuestión del ser: ¿Dios es? Y responde con una proposición condicional: Si Dios no es, nada es. El consiguiente es falso, luego también lo es el antecedente. Y añade: la proposición más verdadera es aquélla en que lo mismo se predica de sí mismo, como cuando se dice que el hombre es hombre. Mas el ser es Dios. Por tanto, es verdad que Dios es²⁵. Trae a colación las autoridades de San Agustín y de Avicena para probar que nada puede dejar de ser lo que es, ni recibir de otro lo que es su propiedad esencial. Y porque todo lo que es, es por el ser, el ser (en cuanto tal) es Dios²⁶. Más adelante, al comienzo del *Opus expositionum* (exposición de textos de la Escritura), toma como primer ejemplo el desarrollo del versículo inicial del Génesis: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra» (I 1). Después de explayarse largamente en su comentario, resume como conclusión que «el ser es Dios por esencia»²⁷. En la tercera parte del proyecto tripartito, el *Opus propositionum*, Eckhart coloca al comienzo la sentencia del Exodo «Yo soy el que soy» (III 14), y Él es²⁸.

Debemos notar que, para demostrar que Dios es, Eckhart no recorre el mismo camino que Santo Tomás, quien parte del ente mudable para llegar hasta el ser inmóvil y necesario que llamamos Dios²⁹, sino que, para llegar a idéntica conclusión, se basa en el análisis ontológico de las nociones metafísicas de ser y de su contrario, la nada, o no-ser.

²² Cfr. *Prol. in Opus propos.* n. 12.

²³ «Deus est esse plenum, de cuius plenitudine accipiunt, mutant, participant et partem capiunt universa» (*Expos. in Job.*: LW III 207). En cambio, todas las criaturas traen en sí una negación: «Alle Kreaturen tragen eine Verneinung in sich» (Pred. *Unus deus...*: DW I n. 22).

²⁴ «Gottes eingestes Wesen ist Sein» (Pred. *In occisione gladii*: DW I 8, p. 131).

²⁵ «Nulla propositio est verior illa in qua idem de se ipso praedicatur, puta quod homo est homo. Sed esse est deus. Igitur verum est deum esse» (*Opus trip.* prol. gen. 13).

²⁶ «Res id quod est a nullo alio habet, ut ait Avicenna. Unde quocumque posito vel non posito homo est animal rationale mortale. Et Augustinus dicit quod nihil tam aeternum quam ratio circuli. Sed esse est essentia dei sive deus. Igitur deum esse verum aeternum est. Igitur deus est» (*Ibid.*).

²⁷ «Esse est deus per essentiam» (LW II 20).

²⁸ Cfr. *Opus propos.* prol. 5.

²⁹ Cfr. *Summ. theol.* I q. 2 a. 3 resp.

Empleando una bella imagen, Eckhart se expresa poéticamente al decir que cuando el Creador mira a su criatura, le da con ello el ser, y cuando la criatura mira a su creador, ve que recibe de Él el ser por el que es³⁰.

En su enseñanza, el Maestro teutón procura ser fiel a la tradición intelectual de su Orden recibida a través de sus venerados preceptores Alberto y Tomás aún cuando presente a veces perspectivas e interpretaciones originales.

En su exposición sobre el tema de la creación, Eckhart exalta la causalidad divina y pone al desnudo la inanidad de todo lo creado, que no es por sí, sino gracias a la participación del ser por esencia. También bajo esta perspectiva radical, Eckhart sostiene la distinción real entre esencia y existencia en las criaturas, mas la explica en el sentido que toda entidad responde ante todo a su ejemplar concebido eterna e inmutablemente por Dios. El acto de ser por el que el sistente es puesto fuera de la nada no es sino el efecto de una causalidad divina desbordante y análoga; en modo alguno una propiedad de la criatura, sino tan sólo un préstamo del creador. Mientras que las esencias gozan de la inmutabilidad formal gracias a la ejemplaridad divina, la existencia de cuanto es no es sino una actualidad real que depende absolutamente de la causalidad divina eficiente. Por eso puede afirmar que Dios «es» y la criatura «no es», dado que es Dios quien produce su actualidad poniéndola fuera de la nada original de que procede.

Esta presentación favorece el desarrollo de la vida espiritual, intención nunca ausente del maestro de espíritu. La generosidad del creador, cuyo obrar siempre es don y gracia, que se vuelca sobre las criaturas, mueve a la gratitud y al reconocimiento de la propia nada; y en la humildad abre el alma que quiere dejarse a Dios; y nada menos que para «llegar a ser por gracia lo que el Hijo es por naturaleza», como dice Eckhart siguiendo la pauta de San Máximo el Confesor.

Con los dolorosos acontecimientos de sus últimos años³¹, el Maestro Eckhart dejará una ejemplar herencia de fidelidad a la Iglesia, sobre todo a los que fueron sus discípulos predilectos, el predicador fray Juan Tauler y el beato Enrique Seuse. El eco de sus enseñanzas atravesará los siglos y se hará sentir en San Juan de la Cruz³².

³⁰ «Wenn Gott die Kreatur ansieht, gibt er ihr damit ihr Sein; wenn die Kreatur Gott ansieht, empfängt sie damit ihr Sein» (Pred. *In diebus suis placuit deo*: DW I 10).

³¹ Las insidias de algunos cohermanos y el proceso de Colonia-Avignon. Cfr. W. TRUSEN, *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Paderborn i. Westf. 1988.

³² La corriente de la *Gelassenheit* eckhartiana fue conocida en España como «dejadez», y a los que la seguían se los llamó «dejados» (correspondiente al *gelassener Mensch*). San Juan de la Cruz emplea el término en la octava estrofa del poema de la *Subida al Monte Carmelo* y de la *Noche oscura*: «Quedéme y olvidéme, el rostro incliné sobre el Amado, cesó todo y dejéme, dejando mi cuidado entre azucenas olvidado». En la estrofa 5, la unión del «Amado con amada, amada en el amado transformada», recuerda la asimilación del alma al Hijo, en quien el alma es *verwandelt*, advirtiendo que por más que Dios esté con su naturaleza y Deidad en el alma, no es el alma, pues ella sigue siendo lo que es (cfr. Pred. *Nolite timere eos*: DW II 26). El santo carmelita dirá que «en la unión y transformación de amor, el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y da y trueca por el otro; y así cada uno vive en el otro, y el uno es el otro, y entrambos son uno por transformación de amor» (*Cántico A*, canción 11,7). Es «una transformación total en el Amado [...] en que está el alma hecha divina y Dios por participación» (*Ibid.*, canción 27,3). El alma hecha «deiforme» (*Ibid.*, canción 38,4) trae reminiscencia de la *Gottförmigkeit* eckhartiana. Y más aún la imagen del fuego que abraza el madero hasta «transformarle en sí y ponerle her-

Puede considerársele también como el padre de la escuela de espiritualidad dominicana.

BRIAN J. FARRELLY O. P.

Mendoza, 1996.

moso como el mismo fuego» (*Noche oscura* II 10,1); semejanza que aparece ya en las obras de Eckhart hasta tres veces, y expresada en términos alemanes equivalentes casi idénticos a los usados por el místico castellano (cfr. *Buch der göttlichen Tröstung* 2; Pred. *Iusti vivent in aeternum*: DW I 6; Pred. *Impletum est tempus Elisabeth*: DW I 11). Existen otras coincidencias. Puede consultarse a J. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Desclée De Brouwer, Paris-Bruges 1966. Lástima que el autor cite a Eckhart según la traducción francesa de Noël, sin señalar la edición crítica de Stuttgart. A partir del siglo XVII, por influjo del francés, el término *dejamiento* fue reemplazado por *abandono*; pero ambas voces se refieren a la misma corriente espiritual.



MALEBRANCHE Y EL LIBERTINAGE ÉRUDIT

El itinerario especulativo de Malebranche está marcado por célebres controversias: tuvo, entre otras cosas, un provisorio enfrentamiento con Bossuet, una prolongada discusión con Arnauld a propósito del origen de las ideas, en la polémica sobre el quietismo se distanció del P. Lamy y criticó la teoría escolástica de la premoción física (en el tema de la relación entre la libertad humana y la omnipotencia divina), sostenida en ese entonces por el P. Boursier¹.

Las reservas formuladas por teólogos tan refinados y exigentes como Bossuet y Arnauld, que, aunque situados en posturas muy distintas, tenían en común el origen agustiniano de su pensamiento (como, por otra parte, lo tenía también Malebranche), desde los inicios de la obra del filósofo oratoriano, podría tal vez llevar a suponer, para quien mira las cosas desde fuera, que la raíz de los deslices achacados a éste fuera simplemente una extralimitación de la tendencia racionalista implícita en el espíritu cartesiano, tendencia que habría terminado por prevalecer sobre la inspiración agustiniana, y sobre la misma ortodoxia de Malebranche. Una atenta lectura del autor, especialmente de su obra central, *De la recherche de la vérité*, obliga, sin embargo, al reconocimiento de otro factor de fundamental importancia, no sólo para el conocimiento de una de sus primeras intenciones como escritor filosófico, sino también para una mejor comprensión del núcleo central de su pensamiento.

Desde hacía al menos medio siglo, en los ambientes religiosos de Francia se advertía una seria preocupación por la expansión de lo que dió en llamarse más tarde *libertinismo erudito*. Es bien sabido que se trata de un proceso muy largo, que tiene sus raíces en el Renacimiento y aún antes, al menos en algunos de sus temas. La difusión de los escritos materialistas o escépticos clandestinos, la discusión de tesis audaces en círculos que gozaban de una velada protección de algunos nobles, crearon poco a poco un clima de heterodoxia que alertó a los pensadores cristianos de la época. Ateos, libertinos, *espíritus fuertes*, llamaban cada vez más la atención en ciertos círculos de estudiosos y de hombres de mundo. A ellos se dirige claramente Pascal, y en respuesta a algunas de sus posturas hay que entender también la situación de la obra de Descartes², motivo por el que éste gozó también de la estima de Bérulle, fundador del Oratorio. Malebranche, contemporáneo de Bossuet y discípulo de Bé-

¹ Cfr. H. JOLY, *Malebranche*, Alcan, Paris 1901, pp. 1-54.

² Augusto Del Noce relaciona esta motivación antilibertina con la subestimación cartesiana de la experiencia sensible y también del saber histórico. Cfr. A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna I: Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965, pp. 433ss.

rulle, acorde con él en hacer un *usage chrétien* del cartesianismo, no fue ajeno a estas inquietudes, tanto más que en su generación la expansión del libertinismo erudito era mayor. La intención de remover las raíces filosóficas del libertinismo erudito es una de las características que más aparece en la *Recherche de la vérité*. El constatar esta presencia no perjudica mínimamente la genuinidad filosófica del escrito de Malebranche, pero ayuda a completar su hermenéutica al situarla con mayor precisión en su entorno cultural. El objetivo del presente estudio es documentar la presencia de esta polémica antilibertina en la obra de Malebranche con el fin de comprender más profundamente los motivos de su ontologismo.

Se sabe lo problemático que resulta todavía precisar los contornos del *libertinage érudit* en la historia de la filosofía y su real papel en la preparación inmediata del movimiento iluminista. Además de los estudios sobre los escritos de Naudé, Saint Evremond, La Mothe le Vayer, Cirano de Bergérac y otros espíritus fuertes tenidos en cuenta en la obra de Pintard³, quedan todavía por analizar una serie de obras antilibertinas cuyo enfoque resulta indispensable para completar y apreciar la importancia histórico-filosófica de este movimiento. Lenoble en cierto modo realizó algo semejante en su obra sobre los orígenes del mecanicismo, en la que documenta ampliamente la preocupación antilibertina del P. Mersenne⁴. Creemos que una incursión en la obra de Malebranche desde esta perspectiva sería verdaderamente interesante.

El presente ensayo tiene así un doble fin. El primero es el de reconstruir parcialmente, a través de la interpretación polémica de Malebranche, los perfiles de ese movimiento precursor de la Ilustración. El segundo es el de ensayar a esta luz una mejor comprensión de la filosofía del maestro oratoriano. Particularmente quisiéramos ver si el motivo de algunas de sus tesis, especialmente las del ontologismo y el ocasionalismo, reside en una simple ampliación de ciertos principios cartesianos, o si no es más bien fruto de una orientación teocéntrica acuciada por la polémica antilibertina.

1. COMPONENTES DEL LIBERTINISMO

Puede decirse que uno de los caracteres que distinguen el movimiento libertino de su heredero el Iluminismo es la carencia de un ideario suficientemente unificado y consciente de su protagonismo. Pues, a pesar de la oposición iluminista al *esprit de système*⁵, no obstante la gran diversidad entre los autores, no puede negarse, en general, que hay en él un cierto consenso sobre algunas tesis fundamentales introducidas en el debate filosófico a partir de las obras de Locke. El libertinismo, por el contrario, se mueve en forma no del todo clarificada, como una suerte de sincretismo más o menos oculto, mostrando eventualmente facetas que provenían de fuentes muy remotas. No obstante, las tesis compartidas tenían a menudo una cierta afini-

³ Cfr. H. PINTARD, *Le libertinage érudit au XVIIe. siècle*, Paris 1943.

⁴ Cfr. R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, 2^e éd., Vrin, Paris 1971.

⁵ Cfr. E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, F.C.E., México-Buenos Aires 1972, p. 23.

dad y mutua atracción que producían una cierta unidad, no basada en un estricto rigor especulativo, pero que cuajaban en una nueva situación cultural. Los adversarios veían a menudo esta co-implicación de las diversas tesis y de las diversas fuentes del libertinismo, con lo que tal vez ayudaron contra su intención a la mayor autoconciencia alcanzada más tarde por los iluministas. Tal es el caso de Malebranche, el cual no ataca al libertinismo, ni podía hacerlo, como una unidad sistemática. Recorre más bien las diversas fuentes de que se alimenta, y lo hace ocasionalmente, a medida que los temas de su propia meditación iban ofreciendo oportunidades para ello.

Elementos de fuente averroísta.

El rechazo del aristotelismo y la ironía por algunas de sus doctrinas mantenidas y defendidas por la segunda escolástica se explican fácilmente por tratarse, en el caso de Malebranche, de un autor que toma claramente partido por la física cartesiana y que, además, contrapone sistemáticamente las ideas de San Agustín a la «filosofía pagana. No se explica, en cambio, en la misma medida la curiosa insistencia de este autor en combatir ciertas orientaciones específicamente averroístas, a no ser que se ponga como contexto una cierta divulgación del aristotelismo heterodoxo (como, por ejemplo, el pensamiento de Pomponazzi) en los ambientes culturales europeos tanto académicos como extracadémicos. Es bien conocido que las doctrinas que genéricamente se ubicaban en esa orientación habían tenido importantes centros de difusión en universidades en la era renacentista; por ejemplo, en Padua⁶. En París había sido condenado Vanini y se conocía la penetración de elementos averroístas entre los libertinos. «No me extraño —dice Malebranche en su Prefacio— de que la mayoría de los hombres o de que los filósofos paganos no consideren en el alma más que su relación y su unión con el cuerpo, sin reconocer la relación y unión que ella tiene con Dios: pero me sorprendería que los filósofos cristianos, que deberían preferir el espíritu de Dios al espíritu humano, Moisés a Aristóteles, San Agustín a un pobre comentador de un filósofo pagano, miren el alma más como una forma del cuerpo que como algo hecho según la imagen y para ser semejanza de Dios, es decir, para la Verdad a la que está inmediatamente unida, según San Agustín»⁷.

Este texto podría referirse asimismo a las posturas de Alejandro de Afrodisia, también ampliamente conocido en la época. Pero otros se refieren más directamente a Averroes. La mentalidad pagana de Averroes se manifiesta, según Malebranche, en el culto que el famoso comentarista profesa por Aristóteles, culto que provoca una

⁶ Sobre las influencias, muy variadas, de la era del Renacimiento en la formación del clima «libertino», véanse las citadas obras de A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, loc. cit.; y de R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, especialmente caps. III y IV, pp. 83-199.

⁷ N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité, ou l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur des sciences*, introduction et texte établi par Geneviève Lewis, Paris 1946, t. I, p. VII (en adelante se aludirá a esta obra enviando al tomo y a la paginación sin mencionar su título, salvo que se la cite con posterioridad a la colación de otro escrito de Malebranche). Nótese que el apelativo de *comentador* era especialmente usado para nombrar a Averroes. Obsérvese también la densa e intraducible expresión *faite à l'image et pour l'image de Dieu*.

fina ironía: «He aquí que Averroes habla de Aristóteles. Él dice en su Prefacio a la *Física* de este filósofo que éste ha sido el inventor de la lógica, de la moral y de la metafísica, y que las ha llevado a la perfección»⁸. Después de citar un texto en que Averroes llama la doctrina de su maestro con el apelativo de *summa veritas*, añade: «En verdad, ¿no hay que ser loco para hablar de este modo? ¿No es necesario que el entendimiento de este autor haya degenerado en extravagancia y demencia?»⁹. Más adelante volverá a parafrasear el mismo texto de Averroes agregando: «Averroes hubiera debido decir también que la divina Providencia nos dió a Aristóteles para enseñarnos aun lo que no es posible saber. En verdad, este filósofo no nos enseña solamente las cosas que pueden saberse, sino que, si creemos en su palabra, ya que su doctrina es la verdad soberana, *summa veritas*, nos enseña también las cosas que es imposible saber»¹⁰.

Detrás de este rechazo está sin duda la reacción del agustinismo postcartesiano contra el naturalismo de la era del Renacimiento, que en algunos autores, como Bruno y Pomponazzi, tenía trazos de lo que Bloch denominó *izquierda aristotélica*. El mecanicismo cartesiano ofrecía, entre otras cosas, un instrumento para oponerse a toda tesis que magnificara en exceso la naturaleza física, o que debilitara el sentido de la espiritualidad del alma individual. Esta oposición derivaba luego a un rechazo de la filosofía de Aristóteles, que volvía a caer nuevamente en la sospecha de ser incompatible con la fe cristiana y acrecentaba la distancia de esta nueva filosofía (la del agustinismo postcartesiano) respecto a la escolástica. En un pasaje anterior a los ya citados, a propósito de una obra de La Cerda sobre Tertuliano, a la que volveremos más adelante, hace la significativa referencia al *De immortalitate animae* de Pomponazzi: «Se ve pues, por este pasaje de La Cerda, que ciertas personas de estudio que pasan por hábiles, se han tomado la molestia de saber lo que Aristóteles pensaba sobre la inmortalidad del alma, y que hay algunos que hasta han escrito libros sobre este preciso argumento, como Pomponazzi, pues el principal propósito de este autor en su libro es el de demostrar que Aristóteles creía que el alma es mortal»¹¹.

Es interesante notar cómo, a pesar de la clara proveniencia agustiniana de su filosofía, Malebranche evita tributar explícitas alabanzas a Platón¹². Esto es significativo por un doble motivo. En primer lugar, como signo de su distanciamiento no sólo del averroísmo, sino de la filosofía del Renacimiento en general. Baste recordar la ausencia en su obra del pensamiento de Marsilio Ficino, tan admirado y seguido por un hermano de orden de Malebranche, Ludovico Thomassin, que se opuso al averroísmo desde una base neoplatónica¹³. El otro motivo es que Malebranche quiere mos-

⁸ T. I, p. 159.

⁹ *Ibid.* El texto correspondiente de Averroes pertenece a la *Destruct.* L. I, disp. 3: «Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus».

¹⁰ T. I, p. 225.

¹¹ T. I, p. 156.

¹² Malebranche ironiza en más de una ocasión sobre el apelativo *divino* que se daba a Platón: cfr. t. I, p. 159. Estos detalles muestran, por una parte, el rasgo cristiano que entendía dar a su filosofía y, al mismo tiempo, su sensibilidad moderna.

¹³ Cfr. L. Thomassin, *De Deo Deique proprietatibus*, ex Typographia Balleoniana, Venetiis 1730.

trarse coherente con su idea de filosofía o metafísica cristiana, evitando apoyarse en cualquier filósofo pagano, a no ser que sus ideas hubieran sido filtradas por San Agustín.

Pero mientras difícilmente se encontrarán en sus obras ataques a Platón o a Plotino, los ataques a Aristóteles son muy frecuentes. Dentro de las doctrinas aristotélicas, dejando aparte lo que se refiere directamente a la física y a la lógica, que confronta a las de Descartes, en el último libro de la *Recherche* se dirige en modo especial a la teoría de las formas naturales¹⁴. Esta teoría, en efecto, en manos del averroísmo, llevaba, por un lado, a sobrevalorar la causalidad natural en desmedro, según su punto de vista, de la Providencia divina, y, por otra, favorecía la asimilación del alma humana a una forma natural negando así la inmortalidad personal. Aunque las interpretaciones de Averroes y de Alejandro de Afrodisia eran divergentes en muchos puntos, llevaban por distintos caminos a la negación mencionada. Según Malebranche, la tesis de las formas naturales era incompatible con la tesis del alma como *imago Dei*. Además de esto, el averroísmo difundido en los círculos libertinos en la era de Malebranche era un tanto difuso y se mezclaba a menudo con otras instancias de carácter más directamente sensista y materialista¹⁵.

En breve, lo que Malebranche ataca en el averroísmo es su tendencia a independizar al hombre de su referencia directa a la verdad y a Dios como espíritu trascendente. Aunque esa postura no cubría la totalidad de las tesis profesadas por los libertinos, tenía algunos puntos en que podía hacer contacto con las consecuencias naturalistas y epicúreas en moral.

Epicureísmo.

Es cosa bien sabida que a lo largo de los siglos XVI y XVII se produjo en Europa un interés creciente por las filosofías de la época helenística, en particular por el epicureísmo, el escepticismo y el estoicismo, tanto por la amplia difusión de los textos griegos como latinos. Los grupos y cenáculos que debatían cuestiones naturales, morales y religiosas con orientación heterodoxa se nutrían de autores como Séneca, Cicerón, Sexto Empírico, Lucrecio, como también de autores modernos, como Montaigne, Valla o Gassendi, que habían acercado a la cultura del siglo muchos temas de aquellas escuelas. No todas ellas ejercieron la misma influencia, pero todas tuvieron alguna relación con la formación del clima propicio al libertinismo erudito. Y no sólo en los aspectos morales, sino también en las teorías gnoseológicas, en su actitud de rechazo hacia la metafísica, y su inconformismo en cuanto a las ideas religiosas. Exagerando tal vez, un amigo de Descartes, el P. Mersenne, lamentaba ya en

¹⁴ Cfr. especialmente L. III, parte II, t. I, pp. 237-238; y L. IV, parte II, cap. II, t. II, pp. 233-237.

¹⁵ Puede verse, a manera de ejemplo, el libro de CIRANO DE BERGÉAC, *El otro mundo. Los estados e imperios de la luna. Los estados e imperios del sol*, Aguilar, Buenos Aires 1959. Dentro del estilo narrativo e imaginativo de esta obra, pueden verse diseminadas tesis provenientes del naturalismo renacentista, del epicureísmo clásico, del mecanicismo de Descartes y del atomismo de Gassendi. El libro apareció pocos años antes de la primera obra de Malebranche.

su tiempo que hubiera tantos ateos en París¹⁶. A pesar de las exageraciones de Mersenne, puede verse una confirmación de esta preocupación en los textos de Pascal, de Bossuet y de Malebranche. Éste, que demuestra una antipatía notable por la erudición como un fin en sí misma, depara una atención muy llamativa a autores como Séneca, Lucrecio, Epícteto y, entre los modernos, a Montaigne. En sus referencias polémicas hay indicios más que suficientes para probar que, según nuestro autor, se trata de una de las fuentes más importantes de los llamados *espíritus fuertes*. El epicureísmo, en particular, se había asomado oficialmente a la historia filosófica del Renacimiento a través de algunos temas que se inspiraban también en otras fuentes, como el *De voluptate* de Lorenzo Valla, los admiradores de Lucrecio, y más recientemente en el enfoque dado a los temas naturales por Gassendi. Éste representó en la Francia de la era cartesiana la instancia empirista, de una manera que preparó la resonancia que habría de alcanzar más tarde Locke. Su relación con el libertinismo ha sido precisada por Augusto Del Noce¹⁷.

El punto de encuentro entre el averroísmo, o mejor, el aristotelismo heterodoxo, con el epicureísmo residía en la común negación de la espiritualidad *personal* del individuo humano. Es una hipótesis atendible, por otra parte, la posible influencia de algunos temas de la ética aristotélica (su valoración del placer y de las pasiones) en la formación del epicureísmo. Pero en la era del libertinismo erudito, las doctrinas se acercaban a menudo por mero sincretismo y afinidad de ideas más que por una estricta relación lógica deductiva. En la moral, los epicúreos negaban todo finalismo trascendente y propiciaban una sabiduría de la buena administración del placer. Su éxito en el siglo XVII no está desligado de una cierta reacción contra el moralismo exagerado de algunas escuelas de entonces, tanto en campo católico como protestante. Malebranche detecta su falta de finalismo y su negación de la Providencia: «Si se examinan las razones y la finalidad de todas las cosas, se encontrará tanto orden y sabiduría, que una atención un poco seria será capaz de convencer a las personas más devotas de Epicuro y de Lucrecio que hay una Providencia que rige al mundo»¹⁸. Sigue luego una cita de Lucrecio fuertemente antifinalista que provoca la respuesta de Malebranche: «Es verdad que cuando alguien trata de hacerse una vez espíritu fuerte, o más bien, hacerse el impío, como hacen los epicúreos, se llena inmediatamente de tinieblas y no ve más que falsedades [...] El poeta que acabo de citar es una prueba de este engeguamiento de los espíritus fuertes»¹⁹.

Es una característica de Malebranche la de considerar a los *espíritus fuertes* como demasiado atados a lo sensorial y a la imaginación, es decir, como no iluminados por la verdad intelectual. La gnoseología de nuestro autor se comprende también, aun en sus exageraciones, como una antítesis total de esas tendencias; de allí el corte demasiado neto que establece entre el orden intelectual y la imaginación. Allí se ubican

¹⁶ Cfr. R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, p. 171: «Au XVIIe. siècle, Mersenne a été fort vilipendié pour avoir écrit que de son temps il y avait a Paris 50.000 athées».

¹⁷ Cfr. A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, loc. cit., p. 519.

¹⁸ T. I, p. 104.

¹⁹ T. I, p. 105. Cita el *De rerum natura* IV 822-832 de Lucrecio, que termina así: «Nihil adeo natum est in nostro corpore ut uti possimus; sed quod natum est id procreat usum».

también algunas de las aporías que Malebranche muestra en la teoría sensista del conocimiento: «Nuestros ojos, por ejemplo, nos representan el sol y la luna como de uno o dos pies de largo; pero no hay que imaginarse, como Epicuro y Lucrecio, que tengan realmente esa magnitud»²⁰. El tema de las pasiones, de capital importancia en toda la filosofía del siglo XVII, da a Malebranche un nuevo motivo para aludir a los libertinos neopicúreos. Tradicionalmente contrapuestos a los estoicos, parecen tener frente a éstos su parte de razón: «Sin embargo, sus razonamientos no carecen de verosimilitud; parecen muy conformes al sentido común; están de acuerdo con las pasiones y toda la filosofía de Zenón no podría sin duda destruirlos»²¹.

Malebranche, que nutre aún menos simpatías por el Pórtico que por sus tradicionales adversarios marca aquí el vértice de su oposición al libertismo. Las pasiones son para él modificaciones del alma obradas por Dios con ocasión de los movimientos o modificaciones acaecidos en el cuerpo. Entregarse al culto de la naturaleza como fuente de placeres y origen de las pasiones unidas a esos placeres, sería una verdadera idolatría. Puede verse aquí, de nuevo, en qué medida el ocasionalismo de Malebranche tiene una cierta relación con su propósito cultural de combatir la orientación naturalista. Los epicúreos, según él, al identificar la verdadera divinidad con la totalidad de la naturaleza física, creen que secundar la búsqueda del placer y evitar el dolor es, sin más, secundar un orden divino: «Es por lo tanto seguir a Dios —hace decir Malebranche a los libertinos—, seguir los deseos del propio corazón, y es seguir su voz, entregarse a los instintos de la naturaleza que nos lleva a satisfacer nuestros sentidos y nuestras pasiones»²². En este mismo capítulo, destinado, como dice su título, a indicar «la manera de combatir el libertismo», Malebranche continúa así su descripción: «Hay que amar el bien, dicen ellos; el placer es el sello que la naturaleza ha puesto en el bien. Se gusta del placer cuando uno se abandona a sus pasiones, y se siente dolor cuando se las resiste»²³.

Malebranche está lejos de negar la verdad de estas afirmaciones. Reconoce que el placer es fuente de felicidad²⁴ y agrega que los estoicos no pueden compartir esa convicción debido al falso presupuesto de que para el sabio el dolor no es un mal ni el placer un bien. Por este camino no se logra nada: «Pero es necesario desatar el nudo de la dificultad que ellos proponen»²⁵. Llega así uno de los puntos más interesantes del pensamiento de Malebranche, que defiende la importancia de la afectividad en la vida espiritual, separándose en esto de un racionalismo voluntarista: «Nosotros podemos y debemos amar aquello que es capaz de hacernos sentir placer: estoy de acuerdo. Pero es por esta misma razón que no debemos amar más que a Dios, puesto que no hay nada fuera de Dios que pueda obrar en nuestra alma, y que los objetos sensibles sólo pueden mover los órganos de nuestros sentidos»²⁶.

²⁰ T. I, p. 35.

²¹ T. II, p. 100.

²² T. II, pp. 100-101.

²³ T. II, p. 100.

²⁴ Este tema fue uno de los objetos de discusión con Arnauld: cfr. J. LAPORTE, *La doctrine de Port Royal. La morale (d'après Arnauld)*, Vrin, Paris 1951-1952.

²⁵ T. II, p. 101.

²⁶ T. II, p. 102.

Éste es también el motivo profundo de la discusión con el quietista P. Lamy, que defendía la tesis de la posibilidad de un amor puro a Dios separado o separable de la búsqueda de la felicidad. Dicho sea de paso, esta distancia de Malebranche con el quietismo sirvió para reconciliarlo en parte con Bossuet, enemigo acérrimo de los quietistas²⁷. Esta tesis, lejos de reflejar un preludio del romanticismo, como pretende Gusdorf, está unida al ocasionalismo, tal como lo presenta Malebranche. El placer sensible es indiscutiblemente un bien, por lo tanto algo querible, pero sólo para la utilidad del cuerpo. Y su verdadera causa, es decir, su causa no ocasional, sino eficiente, es Dios, en cuanto razón última de las leyes que regulan el mundo sensible. La causa del desvío, o del defecto del hedonismo, residiría, según Malebranche, en tomar demasiado en serio los objetos sensoriales como fuente del placer y de la felicidad. Es irracional, por tanto, entregarse a los placeres del cuerpo, tal como lo predicaban los epicúreos, como un fin en sí mismo, más allá de lo indispensable para mantener la salud y favorecer el ejercicio de la inteligencia y de la voluntad²⁸. Sería como buscar algo en una cosa que no puede proporcionarlo, puesto que, como dice Malebranche con un toque cartesiano, «además, nuestro cuerpo no es nuestro [...] El bien de nuestro cuerpo no es nuestro bien»²⁹.

Como vemos, Malebranche pone mucha atención en las razones del epicureísmo, pues comprende que el mejor modo de vencerlo es reconocer su lado fuerte frente a la autosuficiencia de los estoicos. Esto le da ocasión para atacar otro punto neurálgico del libertinismo: la negación del pecado original. El hecho de confundir el placer de los sentidos, que en sí mismo es un bien parcial y circunscrito, con el bien absoluto o la felicidad suma, tiene su origen en el pecado que ha debilitado la inteligencia y la voluntad del hombre, minando su capacidad de atención. Es el desconocimiento de este motivo el que inhabilita a los filósofos paganos, especialmente a los estoicos, para «desatar el nudo»: «Los estoicos, que no tenían más que un conocimiento confuso de los desórdenes del pecado original, no podían responder a los epicúreos. Pues *su felicidad no era más que una idea*; puesto que no hay felicidad sin placer, y ellos no podrían gustar ningún placer en los actos de una sólida virtud»³⁰. Es verdad que daban lugar a cierta autosatisfacción o alegría, pero, según Malebranche, era algo imaginario y transitorio. En realidad, después del pecado original, sólo podría recuperarse la unión entre la virtud y la felicidad por la gracia de Jesucristo (que produce una afección espiritual) y que, con la verdadera luz de la verdad, da también «la verdadera alegría»³¹.

Puede verse, a través de estos textos, cómo Malebranche tiene en cuenta las instancias de autores anteriores, como Valla, Ficino y Gassendi (y que pueden verse en un documento de autenticidad discutida, pero válido como testimonio de la época: el *Discours sur les passions de l'amour* de Pascal), quienes hacían hincapié en la necesaria presencia del placer para la concepción integral de la felicidad humana. Pero a-

²⁷ Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le quietisme*, Aubier, Paris 1946, pp. 66ss.

²⁸ Cfr. t. II, p. 102.

²⁹ T. II, p. 101-102.

³⁰ T. II, p. 100. Subrayado nuestro.

³¹ T. II, p. 104. Cfr. t. I, p. 84.

quí todo se halla transmutado en un sentido frontalmente antiepicúreo y antilibertino mediante la conjugación de la moral filosófica y de la teología de la gracia, que no hace más que continuar la tradición agustiniana en una versión netamente antijansenista y antiquietista. Es una prueba de la perspicacia especulativa de Malebranche el hecho de que haya visto claramente que el mismo quietismo, bajo la apariencia de un total desprendimiento de la propia felicidad, ofrecía una peligrosa posibilidad de cambiarse en libertinismo. El desinterés por el fin último en aras de un pretendido amor, como lo predicaban Molinos, Lamy y los quietistas, podía, según Malebranche, llevar a justificar un amoralismo pseudomístico³².

En fin, el importante capítulo que hemos examinado llama a los *espíritus fuertes* a los que «el orgullo de las pasiones ha reducido a la condición de bestias»³³. En la descripción que hace de ellos Malebranche, y en los autores paganos que cita a este propósito, puede verse una prueba de la íntima relación que establece entre epicureísmo y libertinismo. Henri Gouhier, en su ensayo sobre la moral de Malebranche, hace notar la importancia de la polémica antiepicúrea³⁴. Podría añadirse su relación con el contexto cultural impregnado de libertinismo. Y es tal vez este mismo contexto lo que da sentido a dicha polémica, teniendo en cuenta el rasgo económico que caracteriza los escritos de Malebranche, en el sentido de no detenerse sino en cuestiones importantes evitando el culto de la mera alusión erudita. Según su costumbre, sin embargo, evita en lo posible dar nombres de autores contemporáneos, prefiriendo atacar las fuentes de su pensamiento³⁵. Pero el epicureísmo es sólo una faceta que no agota la totalidad del espectro ideológico de los *espíritus fuertes*. A éstos Malebranche les atribuye, como ya Pascal, la duda escéptica.

Escepticismo.

Es reconocida la influencia directa, aunque no exclusiva, de Montaigne y Charron en la formación del escepticismo moderno y también la difusión de sus posturas en los medios libertinos. No siempre el pirronismo fue directamente contrario a la fe. A veces fue aliado de un cierto fideísmo, como lo enseñan los casos de La Mothe le Vayer y del abbé Foucher, adversario de Malebranche y corresponsal de Leibniz.

Para apreciar la importancia de la duda escéptica en el siglo XVII, basta pensar en la atención que le deparan Descartes y Pascal y en el papel provocador que desempeñó el germen del pensamiento filosófico de ambos autores, que le dieron desde ya diferentes respuestas. En la época de Malebranche, su expansión era tal vez mayor, pero se presentaba en un ensamble más estrecho con los otros elementos que ayudaron a configurar el movimiento inmediatamente precursor del Iluminismo. Male-

³² Cfr. *Traité de l'amour de Dieu*, éd. J. Simon: *Oeuvres*, Paris 1859, t. I, p. 546. Vide Y. DE MONT-CHEUIL, *Malebranche et le quietisme*, p. 152.

³³ *De la recherche de la vérité*, t. II, p. 100.

³⁴ Cfr. H. GOUHIER, *Malebranche*, Lecoffre, Paris 1929, p. 109.

³⁵ Por ejemplo, aunque en la *Recherche* haya pasajes que aluden claramente a Pascal, éste nunca es mencionado. En el *Traité de l'amour de Dieu* tampoco se mencionan a Lamy ni a Fénelon.

branche advierte, desde luego, el peso del escepticismo en la «impiedad» contemporánea, pero lo hace con un sentido muy propio, que distingue su visión del pirronismo de aquella de los dos mencionados autores. Se acerca más, claro está, a la propuesta cartesiana. Distingue netamente —Malebranche ama las distinciones netas— dos tipos de duda: la escéptica y la cartesiana, que él comparte, aunque la reinterpreta de modo nuevo. Descartes superaba la duda escéptica mediante el *cogito, ergo sum* y mediante la metodología explicitada en las *Regulae ad directionem ingenii*. En las *Meditaciones* colocaba, además, el tema de Dios como garante de la verdad y superaba la tentación del genio maligno por el recurso al argumento ontológico: un Dios engañador no sería Dios. Malebranche añade la formulación explícita del ontologismo, correlativa, en lo que se refiere al aspecto antropológico, de la importancia dada a la atención. Por lo cual, suponiendo que le sea dada al hombre una luz originaria de verdad, debida a la intuición del ser, la duda metódica viene a ser justificada como ejercicio libre de la atención para recibir con mayor disposición y claridad la luz de la verdad: «Los académicos y los ateos dudan de la primera manera; los verdaderos filósofos dudan de la segunda. La primera es una duda de tinieblas, que no conduce a la luz, sino que se aleja de ella cada vez más; la segunda nace de la luz, y ayuda de alguna manera a producirla»³⁶.

En este pasaje, en el que es muy significativa la asociación entre académicos y ateos, hay también una alusión explícita a la *Meditación metafísica* de Descartes que, según Malebranche, enseña una duda «con espíritu» y no, como es el caso de los pirronianos, una duda «por la fantasía». Aclaraciones como ésta indican, entre otras cosas, que la filosofía cartesiana era a veces mezclada en ambientes libertinos con otros elementos haciéndole perder su auténtica fuerza. Esto sucedió no sólo por cuanto se refiere al tema de la duda metódica, sino también en las tesis del mecanicismo físico, convertido en algunos medios en una versión renovada del mecanicismo de Demócrito y de Lucrecio.

Una nota que distingue y hasta separa la visión malebranchiana del pirronismo de la que ofrece Pascal es su postura frente a Montagne. Desconociendo la belleza literaria de muchas de sus páginas, Malebranche le ataca frontalmente en un capítulo especialmente dedicado a él, como hará inmediatamente con Séneca (preferido entre los estoicos) y Tertuliano (punto de referencia de los que querían unir cierto espticismo racional con la acentuación de la fe). Demostrando sus excepcionales dotes de escritor filosófico, aprovecha la circunstancia de un tema que parecería secundario para tratar de estos autores, cuyo pensamiento le interesa sin duda aclarar, con otra finalidad que la simplemente anecdótica.

Los lectores de Malebranche saben que uno de sus puntos débiles es su polémica contra la imaginación, exagerada a tal punto que, para mejor deslindarla del pensamiento, la transforma en fuente de errores desconociendo su posible colaboración, cuando es bien educada, en la intencionalidad intelectual y en el uso de la razón. Parece heredar a este respecto el odio de algunos antiguos Padres de la Iglesia por la literatura pagana, especialmerite por sus poetas. Al hablar justamente de los peligros

³⁶ *De la recherche de la vérité*, t. I, p. 92.

que presenta la imaginación para el pensamiento verdadero, trae como ejemplos a los escritores citados: «En verdad, no debe tomarse a Montaigne en sus *Essays* por un hombre que razona, sino por alguien que se divierte, que trata de agradar y que no piensa en enseñar»³⁷. De hecho, mientras a Tertuliano y a Séneca les reconoce algún mérito, precisa, en cambio: «Yo no tengo mucha estima por todo el libro de Montaigne»³⁸.

En la aversión que Malebranche siente por este autor hay seguramente motivos de contrariedad caracterológica, y tal vez tenga esto relación con la constante referencia que hace Montaigne a su persona y a sus experiencias, como también el hecho de que éste conduzca sistemáticamente al lector a dudas u opiniones contrastantes no definidas. «Si yo demostrara que Montaigne, con toda su *bizarrie*, no deja de ser tan pedante como muchos otros, y que no tiene más que un conocimiento muy mediocre del espíritu humano, haría ver también que los que lo admiran no se han convencido por razones evidentes, sino que más bien han sido ganados por la fuerza de la imaginación»³⁹. El texto documenta la amplia aceptación de que gozaba Montaigne en esa época. No era un simple escéptico, sino alguien que inauguraba un modo nuevo de escepticismo, el que recurría a cierto brillo de erudición, de relatos y lecturas hasta entonces olvidadas y desconocidas. «Los que han leído a Montaigne saben muy bien que este autor se gloriaba de aparecer como pirroniano y de dudar de todo», y que acudía con facilidad e imaginación a «nombres de filósofos antiguos»⁴⁰. «Ser pedante —explica Malebranche— es ser opuesto a razonable [...] Los pedantes son vanos y orgullosos, de gran memoria y poco juicio, felices y fuertes en citaciones, poco felices y débiles en razones»⁴¹.

Es interesante notar —justamente porque Malebranche cita pocas veces— que en este punto aparece un texto de Montaigne en que se desprecia a los platónicos y se alaba a los pirronianos por su capacidad de dudar⁴². Y enseguida después asocia su actitud a la de los *espíritus fuertes*: «Él da por el contrario tantas alabanzas a los pirronianos en el mismo capítulo, que es imposible que no fuera de esta secta; era necesario en su tiempo, para pasar por hombre hábil y refinado, dudar de todo; y la cualidad de espíritu fuerte de que se gloriaba, le comprometía más todavía en estas opiniones»⁴³. Los escépticos eruditos son, por lo tanto, víctimas del orgullo y del abuso de la imaginación, «puesto que —añade Malebranche— hay una diferencia esencial entre saber y dudar»⁴⁴. El pirronismo es un saber aparente al servicio de la duda. Y «ese prurito de hacerse pasar por espíritu fuerte», agrega, es «una verdadera enfermedad del espíritu»⁴⁵.

³⁷ T. I, p. 198.

³⁸ T. I, pp. 187-188.

³⁹ T. I, p. 199.

⁴⁰ T. I, p. 204.

⁴¹ T. I, p. 200.

⁴² Cfr. t. I, p. 204. El texto citado de Montaigne es *Essays*, L. I, cap. XII.

⁴³ T. I, p. 204.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

Hemos visto la relación y la diferencia de la interpretación de Malebranche del escepticismo respecto a la postura de Descartes. Pero si se comparan estos juicios con los de Pascal, la diferencia es aún mayor y más interesante. En el *Entretien avec M. De Saci*, Pascal no descalifica totalmente la actitud de Montaigne ni la de los pirronianos. Diríase que la supera por una doble vía: ante todo —aspecto que se acentúa en el *Entretien*— asimilando dialécticamente cuanto reconoce de debilidad en la razón humana, asimilación que conducía a Pascal al tema del pecado original. Pero los *Pensées* añaden además otro motivo importantísimo. La misma duda pirroniana atestigua a favor de un instinto de verdad que hay en el hombre, aun en su estado caído: «Hay una debilidad que ningún dogmático podrá dejar de reconocer, pero hay un instinto de verdad que ningún pirroniano podrá negar». Para Malebranche, que tiende a separar un tanto intelecto y voluntad⁴⁶, el efecto del pecado original se centra sobre todo en esta última y sólo a través de ella (por el debilitamiento de la capacidad de atención), sobre la inteligencia, generando el descontrol de la imaginación. Esta temática va unida, por otra parte al ontologismo, que no se contenta con la tesis pascaliana de un instinto de verdad, sino que profesa la intuición de la idea del ser como condición de todo otro conocimiento. Es por eso que el escepticismo carece para él de la importancia que revestía en Pascal, y no puede en rigor ser objeto de una seria interpretación filosófica, sino ser señalado como una enfermedad del alma y —diríamos nosotros— como una enfermedad cultural.

Nada más lejos de Malebranche que la tentación de un fideísmo irracionalista. Esta actitud le distanció no sólo del P. Foucher y del luteranismo en general, sino también de Port-Royal, que sin defender el escepticismo, veía en él un signo de la debilidad de la razón humana.

El escepticismo es reducido por Malebranche más bien a una mala ubicación de la facultad de dudar, causada por la imaginación, o sea, a una falla en el poder de la atención, y, en último término, a un debilitamiento de la voluntad en cuanto sostén antropológico de la atención. En Malebranche, a diferencia del grupo de Port-Royal, como puede verse también por el libro que Arnauld dedicó a su crítica, se advierte una enorme confianza en la Razón, entendida no como facultad humana del discurrir o argumentar, sino como sabiduría objetivamente comunicada al hombre por la intuición del ser, o sea, como Verbo divino comunicado al hombre desde la creación. Por ello, el escepticismo no puede asumir en él un papel especulativo y menos aún un papel apologético. Prueba de ello es la poca simpatía que este admirador de los Padres, especialmente de San Agustín, muestra por Tertuliano: «Tertuliano era en verdad un hombre de profunda erudición, pero que tenía más de memoria que de juicio (¡igual que Montaigne!), más de penetración y amplitud de imaginación que de penetración y amplitud de *esprit*»⁴⁷. Los motivos de esta aversión pueden ser tanto el montanismo de Tertuliano como sus opiniones, motivadas por la lucha antiagnóstica acerca de la «corporeidad» del alma y, en fin, por la fuerza de su elocuencia, desbordante de imaginación y a veces de oscuridad⁴⁸. Es difícil creer que Malebran-

⁴⁶ Véase el capítulo dedicado a las inclinaciones humanas: t. II, pp. 1-4.

⁴⁷ T. I, p. 188.

⁴⁸ «Le respect qu'il eût pour les visions de Montanus et pour les prophetesses, est une preuve incontestable de la faiblesse de son jugement» (T. I, p. 188).

che hable de él por el sólo hecho de haber caído entre sus manos el libro de La Cerda que enumera los autores que pusieron en duda la inmortalidad del alma⁴⁹. Parece más bien que en este caso, como en los de Montaigne o de Séneca⁵⁰, Malebranche se propone demitificar figuras que a su juicio gozaban de mucho prestigio y que eran utilizadas por los *espíritus fuertes* para corroborar sus posiciones en torno a ciertos temas. Un aprecio desmedido por Tertuliano hubiera parecido a Malebranche incompatible con la *métaphysique chrétienne*, sobre todo por su cierta tendencia al fideísmo y por su ambiguo vocabulario acerca de lo espiritual.

En los *Éclaircissements* a la *Recherche*, Malebranche defiende su crítica anterior a Tertuliano de las protestas de algunos lectores, que no es aventurado suponer estuvieran relacionados con el círculo de Port-Royal. Sigue sosteniendo Malebranche que Tertuliano tiene más de imaginación que de ideas, más de oscuridad que de luz. Y trata de quitarle toda autoridad en el campo de la tradición sosteniendo que era problemática su influencia real en San Cipriano, a pesar de la estima que le profesa San Jerónimo⁵¹. Hemos traído esta referencia a Tertuliano porque puede orientar mejor a la apreciación de la posible actitud de Malebranche frente a un escepticismo utilizado con finalidad fideísta, que era una línea que existía ya desde el temprano Renacimiento y que tenía en ese entonces algunos exponentes como La Mothe le Vayer. Lo importante es para nosotros su interpretación general del escepticismo en el cuadro general de su época y la conciencia de su vinculación con los círculos del libertinismo erudito.

Malebranche, que tiende a desprestigiar el escepticismo en el terreno de las ideas, relegándola a un desborde de la imaginación, ve claramente su peligro y su proclividad al pesimismo y, ocasionalmente, al ateísmo: «De modo que el peor y más peligroso error en que caen muchas personas de estudio, es que pretenden que no se puede saber nada. Han leído muchos libros antiguos y modernos y no han hallado la verdad»⁵². No sin razón ha advertido Malebranche los pocos servicios que puede prestar a la apologética la insistencia excesiva en la debilidad de la razón. Puede decirse que en este sentido ha prevenido el uso que del escepticismo haría una figura clave de la transición al iluminismo, como la de Bayle.

Tal vez lo interesante del diagnóstico de Malebranche es que no se contenta, como Pascal, o Descartes, o Leibniz, con enumerar diversas escuelas contrarias a su pensamiento, sino que entrevé por primera vez la formación de nexos culturales entre una y otra, cuajando en una suerte de cultura paralela pronta a saltar a un primer plano. Bossuet tuvo la misma captación, pero más en el aspecto histórico-político que en el del pensamiento filosófico.

⁴⁹ Se trata de su comentario al *De resurrectione carnis*, en la cual el erudito La Cerda muestra la indecisión de Tertuliano acerca de la naturaleza espiritual del alma. Cfr. t. I, p. 155.

⁵⁰ Hablando de la repercusión de su obra, dice en el prefacio de los *Éclaircissements*: «Mais entre les auteurs, ceux qui combattent les préjugés, doivent se tenir assurés de leur condamnation» (T. III, p. I). «Je savais donc bien que ceux qui avaient été abbatués et renversés par la force et les mouvements de Tertullien, enlevés et éblouis par la grandeur et les beautés de Sénèque, gagnés et corrompus par les manières libres et naturelles de Montaigne, ne changeraient pas de sentiment après la lecture de quelques pages de mon livre» (T. III, p. 69).

⁵¹ Cfr. t. III, p. 69-73.

⁵² T. I, p. 165.

La erudición.

La *Recherche de la vérité* abunda en alusiones y críticas a la erudición cultivada como fin en sí misma y, en general a aquellos campos del conocimiento que no ayudan, en su opinión, al hombre a conocer mejor su destino y su último fin. En cuanto a las matemáticas y a la física, la posición de Malebranche es la de un hombre verdaderamente competente en la materia, a las que sin embargo considera como «honestos entretenimientos» comparadas con la ciencia de Dios y del alma. También en esto se ve el giro teocéntrico que él imprime al cartesianismo. Por lo que se refiere en cambio a la erudición, tan en expansión en su época, su postura es más dura e intransigente, llegando a menudo a la ironía. Lo interesante, en este caso, es que su rechazo de la erudición como simple acumulación de curiosidades históricas no es una mera antipatía personal. (Recordemos que Malebranche, antes de su encuentro con la filosofía, se había dedicado, sin mucho entusiasmo, a la exégesis bíblica, género en el que destacó su hermano en la Orden Richard Simon, duramente combatido por Bossuet). Está más bien relacionada con lo que de cartesiano tiene su pensamiento (ideas claras y distintas, subestimación de las disciplinas históricas) y, por otro lado, como se verá a través de las citas que presentaremos, con la estrecha unión que ve él entre erudición y libertinismo. Si en fin aceptamos la tesis de Augusto Del Noce, según la cual el antihistoricismo de Descartes tiene mucho que ver con su antilibertismo, el motivo queda reducido a uno solo⁵³.

Ya en el prefacio de la *Recherche* encontramos el primer ataque a la erudición: «Ellos [los eruditos] estudian más bien para alcanzar una grandeza quimérica en la imaginación de los demás hombres. Se glorían de parecerse a esos gabinetes de antigüedades y curiosidades, que no tienen nada de rico ni de sólido, y cuyo precio no depende más que de la fantasía, de la pasión y del azar; y no se esfuerzan casi nunca por volver más justo su espíritu o por moderar los movimientos del corazón⁵⁴». Más adelante, entre las cosas que contribuyen a desviar el espíritu, Malebranche enumera «En quinto lugar, la tonta vanidad que nos hace desear ser estimados como sabios, puesto que llaman sabios a los que han leído más. El conocimiento de las diversas opiniones es útil más bien para la conversación y para impresionar a la mayor parte de los espíritus; mucho más que la filosofía que se aprende meditando⁵⁵. Y allí mismo continúa hablando del prejuicio de que «los antiguos fueran más sabios de lo que podemos serlo nosotros⁵⁶, del amor del conocimiento de las cosas raras y oscuras: «Se buscan las medallas antiguas aunque estén corroídas, y se mira con gran interés la linterna y la pantufla de algún personaje antiguo, aunque estén roídos por los gusanos; su valor depende de su antigüedad⁵⁷. Y tras esta muestra de humor, añade una alusión al estudio de las lenguas orientales, refiriéndose tal vez indirectamente a la naciente crítica bíblica, o a los estudios cabalísticos: «Hay gente que se dedica a la

⁵³ Cfr. A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, loc. cit., pp. 571-573.

⁵⁴ T. I, p. IX.

⁵⁵ T. I, p. 149.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

lectura de los rabinos, porque éstos han escrito en un lenguaje extraño, muy corrompido y oscuro»⁵⁸.

La moda de la erudición debía estar muy extendida en determinados círculos, a juzgar por las expresiones que siguen: «[...] porque estamos en un tiempo en el que la ciencia de la opiniones antiguas está en boga y en que solamente los que hacen uso de su espíritu pueden, por la fuerza de su razón, pasar por encima de tan malas costumbres. Cuando se está en medio de la muchedumbre, es difícil no ceder al torrente que nos empuja»⁵⁹. Malebranche no critica sólo la erudición libertina, sino también la de muchos escolásticos que se devanaban los sesos y emprendían arduas disquisiciones sobre lo que realmente habían pensado sobre tal o cual tema Tetuliano, Aristóteles o Averroes: «Se encuentran libros llenos de análisis ridículos, y son estas bagatelas las que han suscitado tantas guerras de erudición»⁶⁰. Todo da a entender, sin embargo, que sus ataques se dirigen sobre todo a los que se refugian en la erudición para evitar los grandes problemas teóricos. Se trata, según Malebranche, de una curiosidad vana y elegante: «La curiosidad ofrece a menudo al espíritu objetos vanos para su meditación y sus vigiliass; une a menudo a estos objetos ideas de grandeza, los sacude por el brillo engañoso de su rareza y los presenta al espíritu tan llenos de encanto y de atracción que es imposible no mirarlos con placer»⁶¹.

Tampoco escapa al juicio de Malebranche la moda de los diccionarios, género muy representativo de la época, que alcanzaría poco después su culmen con Bayle y sería luego sustituido por la moda de la enciclopedia⁶²: «Aquéllos, por ejemplo, que sienten curiosidad por las palabras, se imaginan que todas las ciencias consisten en el conocimiento de ciertos términos»⁶³. La relación de este cultivo de la erudición con los que se denominaban *espíritus fuertes* Malebranche la ve por su nexo con la mentalidad escéptica (la multiplicidad de datos y opiniones impide un juicio definitivo sobre un determinado tema). Pero nuestro autor ve además en ella una muestra de vanidad, pues tanto los eruditos como los *espíritus fuertes* buscan distinguirse de la mayoría de los hombres ya por la vastedad de su información, ya por la rareza u oscuridad de las cosas descubiertas: «Se dirige a todos los tiempos y se extiende a todos los países; no se limita, como los espíritus pequeños, al tiempo presente y al ámbito de su ciudad; se expande incesantemente y su expansión constituye su placer»⁶⁴.

En suma, el auge de la moda erudita, hace pensar a Malebranche en un abandono intencional de los temas metafísicos y morales, en una cómoda actitud de descargar el compromiso del pensar en la autoridad de autores antiguos, en un perderse en un

⁵⁸ T. I, p. 150. Estas expresiones muestran, más que nada, la poca disponibilidad temperamental de Malebranche para los estudios filológicos.

⁵⁹ *Ibid.* Cfr. t. I, p. 170, donde se habla de la «impiedad» de los que pretenden «descubrir en la Sagrada Escritura lo que el Espíritu no ha querido revelar».

⁶⁰ T. I, p. 156.

⁶¹ T. II, p. 147.

⁶² Cfr. las interesantes consideraciones de U. Eco sobre la relación entre diccionario y enciclopedia en su libro *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Madrid 1990, pp. 75-158.

⁶³ T. II, p. 148.

⁶⁴ T. II, p. 149.

laberinto de opiniones aun renunciando a la luz de la verdad. A esto debe añadirse, para el hermano en religión de R. Simon, la vista de los problemas que ocasionaría la crítica bíblica a algunos contenidos teológicos, como el de la inspiración. No obstante este antihistoricismo de Malebranche, hay una nota que lo distingue en este punto de Descartes. Éste, como es sabido, en su *Discurso del método* había establecido un corte muy neto entre el saber humano y la revelación, por consiguiente también entre filosofía y teología. Pero no había mencionado la importancia del conocimiento histórico en teología. Malebranche, en cambio, afirma: «Es el caso de notar aquí que en las cuestiones de fe no es un defecto buscar lo que ha pensado, por ejemplo, San Agustín u otro Padre de la Iglesia, ni tampoco investigar si San Agustín ha pensado lo mismo que pensaban sus predecesores, porque las cosas de la fe no se aprenden sino por la tradición y la razón no puede descubrirlas. Siendo la opinión más antigua la más verdadera, es necesario saber cuál era la de los antiguos, y esto no puede hacerse más que analizando el pensamiento de muchas personas que se sucedieron en diversas épocas. Pero con las cosas que dependen de la razón pasa todo lo contrario, y no es necesario preocuparse por lo que han pensado los antiguos para saber lo que hay que opinar»⁶⁵. Esta distinción es sumamente importante para comprender la actitud filosófica de Malebranche. Él une una gran libertad de espíritu a una obediencia sincera en cuestiones de fe y de tradición cristiana. Su advertencia acerca de la legitimidad de la investigación histórica en la que respecta a la tradición no es un mero subterfugio. La aceptación de esa tradición armoniza con el sentido que le da a la libertad interior, que consiste fundamentalmente en un uso adecuado de la atención para las verdades de la razón. Su rechazo de la erudición como fin en sí misma obedece a un fuerte motivo teórico: la verdad no puede ser peseída como los objetos que guarda un archivista o como los datos que acumula un erudito en su diccionario. Lo más esencial de la verdad se comunica a todo hombre que la ame y que esté suficientemente atento a su luz, aunque desconozca sobre tal o cual problema la opinión de los antiguos.

Aun con los límites de un cierto antihistoricismo, o al menos de una ausencia de la conciencia histórica, tal como se daría en cambio, por ejemplo, en su admirador Vico, aparece clara la intención de modernidad que tiene la filosofía cristiana de Malebranche. Ella exige siempre del filósofo la reanudación constante e ineludible de la meditación atenta, esa «plegaria natural», como gustaba repetir a menudo⁶⁶. En esta perspectiva comprendemos mejor la importancia de su polémica antierudita. El veía en la erudición un refugio para el escepticismo, el *dilettantismo*, y también un cierto retorno la mentalidad pagana, por el simple hecho de que daba una importancia desproporcionada a las opiniones de los antiguos sólo por ser de los antiguos. Es en buena medida comprensible la intolerancia de Malebranche por las disciplinas filológicas e históricas, que heredó en parte de Descartes, y a la que tenía un cierta dispo-

⁶⁵ T. I, p. 156.

⁶⁶ Especialmente en las *Méditations chrétiennes*. Véase la defensa de la modernidad filosófica cartesiana: «Les idées et les mots de vérité et d'antiquité, de fausseté et de nouveauté, on été liés les une avec les autres» (T. I, p. 150).

sición temperamental. Su subestimación de la historia está íntimamente unida a la que tuvo por la imaginación como facultad del conocimiento humano. Una confirmación de esto es la contraposición con la concepción historiográfica de Hume que escribió, como se sabe, una *Historia de Inglaterra*, y que consideraba a la imaginación como una facultad importante para la reconstrucción histórica. Entre ellos dos está Vico, en ciertos aspectos seguidor de Malebranche (aunque enemigo de Descartes), y reivindicador de la historia y del saber mitológico.

Mientras tanto, el avance del libertinismo erudito continuaba y estaba por aparecer una obra que unía las instancias escépticas y las eruditas en vísperas del nacimiento del Iluminismo: el *Diccionario histórico-crítico* de Pierre Bayle.

La componente estoica.

Parece, en general, que la influencia neopitérea es más decisiva para la formación del ideario libertino. No obstante, con la difusión de tantos autores de la antigüedad en los siglos XVII y XVIII, hay la presencia del estoicismo. Como sucede en general con todas estas orientaciones, hay en ellas diversas opciones, algunas más cercanas al cristianismo, otras más proclives a la crítica a la revelación. De hecho, aunque en algunos puntos de moral, el estoicismo fue susceptible de un acercamiento al pensamiento cristiano, algo de su estirpe se ha transmitido en la actitud y en la formulación de los *espíritus fuertes*.

Una de las características del estoicismo es su prédica de la entereza y del carácter moral, lo cual lleva en ocasiones a sobrestimar la fuerza de la voluntad humana, aun en la aceptación semifatalista del propio destino. Negación del libre albedrío y autonomía de la moral eran dos principios que, mezclados en el sincretismo de la época, podían en determinadas figuras de librepensadores fusionarse con elementos epicúreos o hedonistas.

Malebranche discute a menudo las doctrinas de los estoicos, acercándolo eventualmente a la denominación de *espíritus fuertes*⁶⁷. Su oposición a los estoicos es incluso más persistente aún que la que muestra hacia los epicúreos. El motivo es al mismo tiempo filosófico y teológico y se concentra en el orgullo de la postura estoica y en la confianza extrema en las propias fuerzas, fruto de la identificación de la razón con la energía que rige el mundo: «Es evidente que el espíritu de Séneca es un espíritu de orgullo y vanidad. Así, pues, puesto que el orgullo según la Escritura es la fuente del pecado, *initium peccati superbia*, el espíritu de Séneca no puede ser el espíritu del Evangelio, ni puede su moral aliarse con la moral de Jesucristo, que es la única y verdadera»⁶⁸. Este juicio, excesivamente severo, responde en parte a la tajante sentencia agustiniana: *virtutes paganorum splendida vitia*. Pero obedece además al contexto cultural en el que el autor latino gozaba de prestigio y era tomado como un

⁶⁷ El motivo que, según Malebranche, acerca a los estoicos a los epicúreos es la autosuficiencia, que, bajo la apariencia de la *apátheia*, los vuelve más esclavos de sus pasiones. Cfr. t. I, p. 105, y t. II, p. 123. En estos pasajes Malebranche llama *espíritus fuertes e impíos* tanto a los estoicos como a los epicúreos.

⁶⁸ T. I, p. 196.

ejemplar de una moral elevada no evangélica. Se transforma así para Malebranche en el autor-ocasión para su crítica a una de las fuentes del librepensamiento. El oratoriano ve en él las características de un *espíritu fuerte*: «No creo que se pueda encontrar un autor más apto que Séneca para hacer conocer cuál es la enfermedad de una infinidad de gente que se llaman espíritus fuertes o bellos espíritus, y como las imaginaciones fuertes y vigorosas dominan sobre espíritus débiles y de pocas luces, no por la fuerza y la evidencia de las razones, que son producciones del espíritu, sino por el giro y la manera viva de expresarse, que dependen de la fuerza de la imaginación»⁶⁹.

Este diagnóstico, con todo lo que tiene de parcialidad, es muy importante para nuestro propósito, pues documenta una cierta filiación histórica del movimiento libertino (no en su sentido hedonista, sino en el sentido amplio de movimiento precursor del Iluminismo) respecto a sus fuentes estoicas. Sobre la vastedad de la influencia estoica en la época, no es necesario insistir: baste recordar a Justus Lipsius, retratado con un grupo de discípulos por Rubens, algunas páginas del *Tratado sobre las pasiones* de Descartes, y para citar a un autor más cercano a Malebranche por su ocasionalismo, al flamenco Geulincx.

Pero en el seno del movimiento libertino el estoicismo influye de una manera específica. No ya, como el epicureísmo, o ciertas formas deterioradas de aristotelismo, acentuando la primacía de lo sensible, sino más bien dando a la moral una autosuficiencia que la independizaba no sólo de la religión, sino también de la felicidad, proclamando el culto de la virtud por la virtud misma. Esto último, que lo separa del hedonismo, puede compaginarse con una actitud de autosuficiencia humana que puede asumir incluso un hedonista «heroico»: «Lo que acabamos de decir acerca de la causa de nuestros errores respecto al bien —dice Malebranche— muestra la falsedad de las opiniones que tenían los estoicos y los epicúreos respecto al bien último. Los epicúreos lo hacían consistir en el placer, y puesto que se siente el placer tanto en el vicio como en la virtud, y aun más frecuentemente en el primero que en la segunda, se ha creído ordinariamente que ellos se abandonan a toda suerte de placeres»⁷⁰.

Pero los estoicos ignoraban igualmente el verdadero bien suponiéndolo sólo dentro de sí mismos: «Los estoicos, persuadidos por el contrario de que los placeres sensibles no estaban más que en el cuerpo y de que el alma debía tener su bien particular, ponían el bien en la virtud. He aquí la fuente de sus errores»⁷¹. Esta crítica podría extrañar a quien tenga presente que la moral de Malebranche pone una fuerte insistencia en el deber, en el *amor ordinis*. Sin embargo, el punto central de la diferencia, desde un punto de vista antropológico, es el lugar que Malebranche da a la afectividad. Ésta, como hemos visto, es el movimiento anímico que ocasiona la acción concreta, buena o mala. La voluntad humana sola no es la causa eficiente de la virtud o del bien, sino una fuerza movida por Dios, en ocasión del sentimiento que afecta al ser humano. De allí surge tanto la razón que los epicúreos tienen contra los estoi-

⁶⁹ T. I, p. 195.

⁷⁰ T. I, p. 84.

⁷¹ T. I, pp. 84-85.

cos al valorizar el placer, como la necesidad de la gracia y de la moción divina, que causa también la afectividad espiritual, la atracción hacia lo bueno y lo virtuoso. Es por eso que Malebranche da la razón a los epicúreos en el punto que afirma que el placer es un bien, sólo que ordenado al bien en sí: «La secta más honorable de los filósofos y aquélla cuyas doctrinas se glorían de abrazar muchos, nos quiere hacer creer que no depende sino de nosotros el ser felices. Los estoicos nos dicen sin cesar que no debemos depender más que de nosotros mismos, que no hay que afligirse por la pérdida del honor, etc., pero Dios nos ha dado un cuerpo, y por este cuerpo nos ha unido a todas las cosas sensibles. El pecado nos ha sujetado a este cuerpo y por nuestro cuerpo nos ha hecho dependientes de todas las cosas sensibles»⁷².

La total autonomía de la moral estoica, precursora del *sapere aude* kantiano, desconoce dos dependencias igualmente fuertes en el hombre: la dependencia de Dios (que es el motivo conductor la filosofía de Malebranche) y la dependencia de nuestro cuerpo y del mundo sensible, dependencia esta última intrínsecamente ligada al ocasionalismo, pero acentuada, según Malebranche, por el pecado original, que es la ruptura del orden primitivo por el cual el hombre estaba relacionado con el orden sensible sin subordinarse a él⁷³.

Lo que se pone en juego con los estoicos, por lo tanto, es algo muy importante. Se trata de la legitimación filosófica de una característica actitud de los *espíritus fuertes* que heredarán los iluministas: la negación de la debilidad humana frente al placer (lo que en términos teológicos suponía la negación del pecado original) y la afirmación de la total autonomía de la moral respecto a la revelación.

Una cierta cristalización y al mismo tiempo crisis, en versión escéptica, de ambas tesis puede verse, poco más tarde, en Pierre Bayle. En los artículos del *Diccionario histórico-crítico* se transparenta claramente una tendencia a cierto dualismo semimanicueo, que vendría a ser un reconocimiento de la debilidad humana, pero sin el supuesto de la caída original; y la afirmación de la autonomía de la moral respecto a la religión, afirmación que encuentra su expresión paradójica en la tesis de la posibilidad de un estado ateo.

En su hermoso estudio sobre la filosofía moral de Malebranche, que ya hemos citado, Henri Gouhier atestigua la importancia de la crítica de Malebranche al estoicismo, aunque no lo relaciona suficientemente con el contexto epocal de la oposición al movimiento libertino⁷⁴. La valoración de lo afectivo, por otra parte, ha inducido a un observador tan agudo como Georges Gusdorf, a la tesis demasiado audaz de con-

⁷² T. II, pp. 80-81.

⁷³ Para apreciar el importante papel del pecado original en el pensamiento de Malebranche, cfr. *Éclaircissements*, t. III, pp. 35-65. Malebranche ha visto el carácter abstracto de la moral estoica: «Los estoicos [...] piensan que no es necesaria otra cosa para ser virtuosos e independientes que pensar en la virtud y en la independencia» (*De la recherche de la vérité*, t. II, p. 83. Siguen expresiones muy irónicas).

⁷⁴ Es sorprendente esta afirmación de Gouhier: «Malebranche ne nie pas que les stoiciens constituent la secte plus honorable des philosophes [es un texto que ya hemos citado: t. II, p. 80; cfr. supra nota 72], et que leur enseignement soient parfois d'accord avec l'Évangile [esta afirmación es imposible encontrarla en Malebranche]; mais c'est précisément pourquoi ils sont dangereux» (H. GOUHIER, *Malebranche*, p. 109).

siderarlo como lejano precursor de la «conscience romantique». En realidad, Malebranche tiene en cuenta la difusión muchas veces desordenada e incontrolable de ideas de diversas fuentes, compartidas todas ellas, con mayor o menor intensidad, por los *espíritus fuertes*. Y creemos que su intención principal es corregir estas tendencias más que las posibles infiltraciones de ideas estoicas en autores cristianos contemporáneos. Sería interesante analizar más pormenorizadamente las diferencias y las semejanzas de enfoque en la discusión de epicureísmo y estoicismo que se encuentran en Pascal.

Repetimos que Malebranche no discute a los autores por amor a la simple erudición, sino como diagnóstico de una época. En este sentido, su filosofía, deliberadamente antihistoricista, está fuertemente impregnada de sentido histórico. Una confirmación de esto la encontramos en las repetidas alusiones a la secta unitarista de los socinianos, los cuales ejercieron un papel importante en el proceso preparador de la Ilustración. Originados en el Renacimiento a fines del siglo XVI, se difundieron ampliamente por Suiza (Servet) y por Polonia. Eran antitrinitarios y negadores del pecado original, por lo tanto en moral tenían tendencias pelagianas. Si se supone que Calvino, uno de sus enemigos más acérrimos, fue también quien probablemente difundió, si no forjó, el nombre de *libertino*, se verá en ellos un movimiento precursor de los librepensadores modernos.

Los socinianos defendían, entre otras cosas, aquella autonomía de la moral y de la virtud con respecto a la gracia que los pelagianos heredaron de los estoicos. Hacían por lo tanto superflua la idea de redención. Dice Malebranche entre otros muchos textos referidos a ellos: «Los socinianos no pueden comprender los misterios de la Trinidad ni de la Encarnación: esto les basta para no creer en ellos y para decir con aire arrogante y *libertino* que los que creen en ellos son gente nacida para la escabridad»⁷⁵.

Concluamos diciendo que el estoicismo aporta al libertinismo la componente de racionalismo teológico, es decir, el rechazo de la necesidad de un elemento sobrenatural, como la revelación o la gracia⁷⁶. Este racionalismo teológico no está del todo separado de una preparación del racionalismo tal como la interpretó gran parte de los autores iluministas.

Libertinismo y política.

Uno de los antecedentes más conocidos de una doctrina política deliberadamente opuesta a los principios vigentes en el medioevo es la de Nicolás Maquiavelo, el cual tiene también algunos rasgos que permiten considerarlo como fuente de algunas propuestas del libertinismo. El motivo no es sólo su ruptura con toda forma de primacía del clero, sino también la tesis de la separación entre política y moral, o de la

⁷⁵ T. I, p. 122. Cfr. *Réflexions sur la prémotion physique*, éd. A. Robinet, Paris 1958, p. 1.

⁷⁶ Éste es el sentido específico, señalado por A. ROSMINI-SERBATI, *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*, Prato, Torino 1882. Cfr. A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, loc. cit., p. 444.

naturaleza amoral de la política. La vasta influencia de este pensamiento y su revestimiento en formas más sistematizadas de filosofía política ha sido historiada por Meinecke en su libro sobre *La idea de razón de Estado en la era moderna*. El nexa con el movimiento libertino es algo complejo, pero queda documentado en parte en el caso del erudito de la corte francesa Naudé⁷⁷. También es conocida su influencia en Gran Bretaña y la asunción de algunas de sus tesis en la ideología política de Hobbes. Éste fue efectivamente contemporáneo de Descartes, y su obra fue leída y criticada expresamente por Malebranche, especialmente en el *Traité de morale*⁷⁸. Pero ya en la *Recherche de la vérité* hay pasajes significativos que señalan claramente su antimaquivelismo.

Como ya lo hizo a propósito de otros temas, trata el enfoque político «libertino» como fruto del desborde de la imaginación y de las pasiones, contrapuesto a una norma de vida social regulada por la razón. Dice por ejemplo, que, cuando el príncipe se impone por su fuerza y habilidad, encuentra siempre un séquito de cortesanos aduladores que le atribuyen supuestas virtudes: «Los grandes saben naturalmente todo; tienen siempre razón aun cuando decidan acerca de cuestiones sobre las que no tienen ningún conocimiento. Examinar lo que ellos dicen es no saber vivir; dudar de sus opiniones es perderles el respeto. Condenarlos es rebelarse o, al menos, declararse tonto, extravagante y ridículo»⁷⁹. De este modo, el poder transforma al príncipe en árbitro y poseedor de la verdad: «Porque si Dios da a los príncipes la autoridad, los hombres les dan una infalibilidad, pero una infalibilidad que no se limita a algunos temas o a determinadas circunstancias, ni está ligada a determinadas ceremonias»⁸⁰.

Es verdad que estas observaciones pueden tenerse como simplemente dirigidas a vicios de su época, pero ya había en ese tiempo cierta literatura que justificaba el primado del poder sobre la razón y la verdad. Algunos de los eruditos de las cortes europeas participaban de un ideario de antigua prosapia nominalista, que daba un primado al poder y a la decisión del príncipe por encima de consideraciones de orden moral: «Ya así los príncipes pueden cambiar los vicios en virtudes y las virtudes en vicios; y una sola de sus palabras es capaz de cambiar todas sus ideas. No hace falta más que una palabra, un gesto, risa, movimiento de ojos o de labios, para hacer pasar la ciencia y la erudición por una baja pedantería; la temeridad, la brutalidad, la crueldad por gran valentía; la impiedad y el libertinismo por fuerza y libertad de espíritu»⁸¹.

Esta descripción, que entre otras cosas nos muestra la penetración de cierta mentalidad en las cortes, indica ante todo un desorden que para Malebranche tiene dos causas principales. La primera es la impiedad de los sobearos cuando se erigen en la máxima autoridad religiosa de sus súbditos: «Si la religión del príncipe hace la religión de los súbditos, la razón del príncipe hará también la razón de los súbditos»⁸².

⁷⁷ Cfr. A. DEL NOCE, *op. cit.*, loc. cit., pp. 516-517.

⁷⁸ Cfr. H. GOUIER, *Malebranche*, pp. 283-295.

⁷⁹ T. I, p. 182.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ T. I, p. 184.

⁸² T. I, p. 183.

En otros términos, la tesis lejanamente defendida por Ockham y luego hecha realidad con la Reforma, hace que no haya ninguna instancia superior a la autoridad del príncipe. Y el pragmatismo político conduce no sólo al cisma religioso, sino también a la subestimación de lo que es en realidad verdadero y de su distinción respecto de lo falso: «Si los cortesanos y otros hombres abandonan a menudo ciertas verdades, verdades esenciales, verdades que es necesario mantener bajo riesgo de condenación, es claro que no se preocuparán por defender verdades abstractas, poco ciertas y poco útiles»⁸³.

La otra causa, más importante desde el punto de vista filosófico, es el nexo entre nominalismo y primacía del poder. En la filosofía de Malebranche, además de un orden de esencias, universales y necesarias porque fundadas en la naturaleza divina, hay la afirmación de las «relaciones de perfección» (lo justo, lo noble, lo adecuado) que fundamentan el orden moral y cuya jerarquía debe ser la base del ordenamiento social: «Un poeta [Lucrecio] ha dicho que no es posible discernir la que es justo de lo que es injusto. Un filósofo [Diógenes] ha dicho que es una debilidad tener vergüenza y pudor por las acciones infames [...] Pero, ¿por qué habrán de condenarse estas opiniones si no hay un orden, una regla, una razón universal y necesaria que se hace presente siempre que entran dentro de sí mismos?»⁸⁴.

A pesar de la complejidad de las relaciones ideológicas de cualquier época, no es temerario afirmar que en los textos de Malebranche se transparenta una cierta conciencia del nexo que une el sensismo, el nominalismo y el escepticismo, por un lado, y la política del primado del poder, por otra. Otro problema, muy diferente, es ver en qué sentido y en qué medida estas preferencias del libertinismo erudito entraron en relación con otros elementos e ideas moderadoras en la época de la Ilustración. La diferencia entre Hobbes y Locke es uno de los índices de ese cambio.

En obras posteriores, especialmente en el *Traité de morale* y en los *Entretiens sur la métaphysique*, Malebranche irá aún más a fondo con la cuestión estableciendo la tesis de que la verdad objetiva y el orden de las relaciones de perfección, que tiene su origen en la naturaleza increada del ser de Dios (y no ya, como en Descartes, en un decreto de su voluntad creadora), son el único fundamento posible para la comunicación racional entre los hombres y, por lo tanto, la única base posible de una política verdaderamente racional y humana⁸⁵. Más aún, en su última obra señala con mayor nitidez el núcleo del problema y su oposición frontal al sistema de Hobbes: «Si Dios fuera solamente todopoderoso, sin sabiduría, justicia y bondad, o si sus atributos no tuvieran entre sí ningún orden o relación; si Dios, digo, no fuera más que todopoderoso y semejante a los príncipes que se glorían de su poder más que de su naturaleza, entonces su soberano dominio y su independencia le darían derecho a todo [...] Hobbes y Locke y algunos otros habrían descubierto el verdadero fundamento de la moral; la autoridad y el poder desprovistas de razón darían derecho a hacer lo que se quisiera, sin temer nada»⁸⁶.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ T. III, p. 80.

⁸⁵ Cfr. *Traité de morale*, éd. H. Joly, Paris 1953, p. 236.

⁸⁶ *Réflexions sur la prémotion physique*, éd. cit., p. 98.

Malebranche sabe, tanto como Pascal, que el origen de la corrupción de la vida política surge de la carencia de interioridad y del desorden de las pasiones. Pero mientras Pascal comprueba con infinita tristeza el abandono del poder temporal al imperio de la fuerza, algo en definitiva mundano por necesidad, Malebranche intenta proponer la posibilidad de otra fundamentación del orden social y político. De todos modos, la clara postura antimachiavelista de Malebranche y su oposición a la orientación del absolutismo de la razón de Estado que le subseguía, es otro rasgo que ayuda a identificar su filosofía y que no dejó de tener su influencia en autores posteriores, como Gerdil.

El paganismo relativista, al que corresponde el imperio absoluto de la praxis, se halla cercano a la tesis sensista o escéptica en gnoseología. En términos que invierten la famosa fórmula de Vico, el pragmatismo político llevado al extremo, sería un primado del *factum humanum* sobre el *Verum*. Esta preocupación de nuestro filósofo, por otra parte, completa nuestro cuadro de relaciones de su época, en la que, además de un lado teórico y literario de libertinismo, había un frente de influencia creciente en el orden político. El Iluminismo no hubiera podido triunfar históricamente sin la confluencia entre ambos frentes.

2. EL LIBERTINISMO VISTO DESDE LA ÓPTICA DE MALEBRANCHE

De las numerosas alusiones, textos explícitos y discusiones de temas comunes entre los *espíritus fuertes* de la época surge a nuestra vista una suerte de claroscuro mediante el cual pueden apreciarse mejor los perfiles del libertinismo y tal vez explicar algunos de los motivos de su transmutación cualitativa en el Iluminismo del siglo XVIII.

Hay en la obra de Malebranche más de un pasaje en el que traza una cierta síntesis de su modo de ver el libertinismo, o al menos de las principales ideas sostenidas por sus representantes. Uno de ellos, aunque no precisamente el más rico, se halla en la *Récherche de la vérité*. Según él, éstas son algunas de sus características más llamativas: «Sólo es preciso negar con cierto aire de suficiencia el pecado original, la inmortalidad del alma o negar alguna doctrina recibida en la Iglesia, para adquirir la rara cualidad de espíritu fuerte»⁸⁷. A estos elementos doctrinales se une una cierta actitud de alarde de libertad: «Estos pequeños espíritus tienen ordinariamente mucho fuego, un cierto aire de libertad y arrogancia que domina y dispone las imaginaciones débiles a rendirse a sus palabras vivaces y especiosas, que no significa nada para los espíritus atentos. Son muy afortunados en las expresiones, aunque no en las razones»⁸⁸.

En nuestro análisis anterior hemos visto las implicancias de las posturas libertinas aquí descritas y sus fuentes. La negación del pecado original está muy unida al racionalismo teológico. La negación de la inmortalidad del alma puede provenir o del lla-

⁸⁷ *De la recherche de la vérité*, t. I, p. 187.

⁸⁸ *Ibid.*

mado aristotelismo heterodoxo (averroísta o alejandrino), o directamente de fuentes epicúreas, y cumple la función de cortar el lazo de unión con la trascendencia, con todas las consecuencias morales y aun sociopolíticas que esto implica. Finalmente, la actitud de alarde de desprejuicio y la elocuencia que a veces esconde un vacío o un pensamiento confuso y poco sólido parece estar unida, según Malebranche, al cultivo curioso de la erudición por el mero gusto de ella misma.

Obsérvese que los textos recién citados no tienen la intención de hacer un análisis o de presentar una definición exhaustiva del libertinismo, tanto más que están dichos como de paso, a modo de ejemplo. A nosotros nos interesa ahora penetrar lo más interiormente posible en su espíritu guiados por la visión de Malebranche.

La primera característica importante a tener en cuenta es que el libertinismo del siglo XVII presenta una cierta unidad y coherencia entre las principales tesis o actitudes defendidas, pero carece de la unidad de inspiración, de propósito y de proyecto cultural que caracterizarían más tarde al Iluminismo. Este último, a su vez, quizás no hubiera podido alcanzar esa mayoría de edad si no hubiera sido preparado por todo un ambiente cultural previo. De allí la importancia histórico-filosófica del fenómeno que estudiamos.

Hemos visto en qué medida el libertinismo se nutrió de fuentes de diversas escuelas del período humanístico, del medieval y de las corrientes heterodoxas del Renacimiento. Es claro también que sus tesis no están organizadas en forma de sistema y que ninguno de sus representantes (supuesto que no incluyamos entre los libertinos a Hobbes) nos ha dejado una obra filosófica en el sentido riguroso y sistemático del término. Los escritos de Cirano de Bergérac, por ejemplo, están redactados en forma de narraciones fantásticas, los diccionarios de los eruditos seguían un orden de criterios diferentes. No obstante, es cierto que hay una suerte de unidad latente entre las principales tendencias, que tal vez sólo podrá ser notada por un talento especulativo como el de Malebranche, cuya filosofía, aun en sus exageraciones, es en cierto modo la antítesis del libertinismo erudito.

La tendencia empirista y naturalista del epicureísmo, apoyada al menos indirectamente por las tendencias del aristotelismo heterodoxo, presentaba una exaltación de la naturaleza física que contrastaba con una filosofía espiritualista. El estoicismo, con un sentido más austero, aunque no era tomado del todo en serio por los libertinos, más devotos del azar que del destino, cumplía la función de desmerecer algunos aspectos de la fe en la gracia o en la redención, dando a sus seguidores el aire de dignidad que se escandaliza fácilmente de los excesos del fanatismo religioso en nombre de la virtud⁸⁹. Al mismo tiempo, el sincretismo con otras gnoseologías provenientes del pirronismo y del escepticismo moderno de Montaigne, favorecía la inflación del cultivo de la erudición histórica como sustituto de las grandes certezas de la filosofía o de la fe.

El libertinismo erudito, favorecido también, desde el punto de vista cultural, por el clima de intolerancia propio de la época de las guerras religiosas, era por lo tanto

⁸⁹ Vico polemiza a menudo contra el azar (caso) de los epicúreos y contra el «hado» de los estoicos, cuya influencia achaca a Descartes. Cfr. B. CROCE, *La filosofía di Giambattista Vico*, Laterza, Bari 1947, p. 142.

un eclecticismo no del todo consciente de que sus posturas podían ser coordinadas y preparadas para realizar una verdadera revolución cultural. Veremos más adelante cuál era el elemento que faltaba a este paso hacia el Iluminismo.

Además de eclecticismo o sincretismo, se puede hablar, empleando aquí un término que nacería mucho más tarde desde las filas del neoidealismo, de «inmanentismo naturalista». El sentido que damos a esta denominación, distinguiéndola del inmanentismo neoidealista, es el de la negación-prevención contra la misma posibilidad de una trascendencia y de una revelación sobrenatural. Es una acentuación del naturalismo, pero despojado un tanto del entusiasmo y del encanto renacentista por la contaminación de elementos atomistas y mecanicistas difundidos después de Descartes. Es por eso que, con mucha agudeza, Del Noce atribuye a los libertinos una tesis que sería luego abandonada por la mayoría de los iluministas: la de eterno retorno cíclico de la naturaleza. Era un modo coherente de cerrar el camino a la trascendencia y a la revelación.

Nuestro filósofo atribuye repetidas veces las posturas propias de los libertinos a un descontrolado dominio de la imaginación sobre la inteligencia y la razón. Y cree poder combatirlos, a nivel cultural, con un fortalecimiento del tema de la atención, que sería como la predisposición necesaria a la búsqueda de la verdad. Pero lo que se venía preparando a través del clima del libertinismo erudito era algo más complejo; tanto que ni la obra de autores tan destacados como Descartes, Pascal, Malebranche, Campanella o Vico pudo detener. La profundidad del fenómeno entrevista por estos autores requería una renovación global de la cultura tradicional que previniera la cristalización de la orientación filosófica y cultural predominante en el siglo XVIII. La división entre escolástica, agustinismo y filosofía moderna, que se combatían entre sí como enemigas, fue una de las causas de la eclosión que siguió.

Hay un texto del *Traité de morale* de Malebranche que condensa significativamente su visión del movimiento libertino: «También los impíos, los que no tienen religión, los que niegan la Providencia, reconocen de buena gana este deber para con Dios. Pero como se imaginan que Dios no se mezcla en nuestros asuntos y que Él no es la verdadera e inmediata causa de todo lo que se hace aquí abajo, que nosotros no podemos tener ninguna relación con Él, ni por la razón ni por una potencia de alguna manera común con Él, siguen brutalmente todos los movimientos agradables de sus pasiones y tributan a una naturaleza ciega los deberes y la atención que merecen únicamente la sabiduría y el poder de Dios»⁹⁰.

3. MALEBRANCHE A LA LUZ DEL PROBLEMA LIBERTINO

La unidad del pensamiento de Malebranche.

La contraposición al libertinismo nos ayuda a delinear mejor el principio unificador de la filosofía de Malebranche. Todo su pensamiento se articula, en medio de

⁹⁰ *Traité de morale*, pp. 148-149.

una gran finura de análisis de sucesivas meditaciones iluminantes, en una tesis central, tal vez demasiado enfatizada: señalar la total dependencia del hombre respecto a Dios. En el plano cognoscitivo, dicha dependencia del hombre está dada tanto por la visión de las esencias en Dios, como por los sentimientos producidos por Dios en el alma humana en ocasión de las modificaciones del cuerpo: «En cuanto a la idea que se halla unida al sentimiento, ella está en Dios, puesto que a Él le place descubrirla; y Dios une la sensación a la idea cuando los objetos están presentes a fin de que lo creamos así y entremos en los sentimientos y relaciones que debemos tener con relación a ellos»⁹¹.

El ontologismo facilita a Malebranche la afirmación de la mayor cercanía del alma con respecto a Dios que con respecto a los cuerpos, mientras por otra parte da plena razón de la objetividad de las ideas. La presencia del ser universal e infinito es condición indispensable para ver cualquier otra idea. Malebranche rechaza todo tipo de psicologismo tanto innatista como empirista. La razón más fuerte de esa objetividad del ser y, con ella, la de las ideas, es la incapacidad del intelecto para comprender lo infinito, al que sin embargo aprehende: «De suerte que no siendo actualmente infinito ni capaz de modificaciones infinitas a un tiempo, es absolutamente imposible que vea en sí lo que no está»⁹². El motivo será más tarde su principal instancia contra Spinoza a favor de la trascendencia de Dios y, desde otro ángulo, será también el arma principal para la defensa de la objetividad de las esencias universales, pues éstas son siempre determinaciones del ser que está presente al intelecto, pero que es irreductible a él. La objetividad de las esencias supone una concepción simplemente receptiva del intelecto, resultándole extraña y sospechosa cualquier afirmación de actividad en él. De allí también uno de los motivos de su persistente antiaristotelismo⁹³.

El mismo cuidado por impedir toda independencia del hombre respecto a Dios aparece en la doctrina de Malebranche de la voluntad y de las inclinaciones, a las que dedica el libro IV de la *Recherche*. He aquí cómo define la voluntad: «La voluntad no es otra cosa que la impresión del autor de la naturaleza que nos lleva hacia el bien en general»⁹⁴. Es, pues, un movimiento del alma; pero, como todo movimiento, tiene su causa inmediata en Dios. Lo mismo dígase de las pasiones y de todas las tendencias y actividades del hombre. Siendo Malebranche un decidido defensor del libre albedrío, al que está estrechamente ligada su teoría de la atención, tiene, sin embargo, una explícita aversión por el molinismo. No juzga aceptable la teoría del concurso simultáneo entre la libertad y la gracia, aunque tampoco por la teoría de Báñez sobre la premoción, como lo mostrará en su última obra⁹⁵. Dependencia total, por tanto, del

⁹¹ *De la recherche de la vérité*, t. I, p. 253.

⁹² T. I, p. 247.

⁹³ «Cette participation à la puissance de Dieu, que les hommes se vantent d'avoir pour se représenter les objets et pour faire plusieurs autres actions particulières, est une participation qui semble quelque chose d'indépendance comme on l'explique ordinairement; mais c'est aussi une participation chimérique que l'ignorance et la vanité des hommes leur fait imaginer» (T. I, p. 239).

⁹⁴ T. I, p. 215; t. II, p. 77.

⁹⁵ «Et ce mot général et confus de concours, par lequel on prétend expliquer la dépendance que les créatures ont de Dieu, ne réveille dans un esprit attentif aucune idée distincte; et cependant il est bon

hombre respecto a Dios, en el conocer como en el obrar, aunque sin llegar a negar la consistencia ontológica de la creatura. Ésta, sin embargo, toma en nuestro filósofo un aspecto marcadamente limitativo y pasivo: limitación y pasividad son el sello de la finitud.

Sin forzar los hechos, y sin desmedro de la concatenación lógica de las tesis de Malebranche, puede verse en este teocentrismo exagerado un rasgo históricamente ocasionado por su planteo antilibertino. Desde la misma óptica puede comprenderse su conexión con el ocasionalismo, tesis a la que el reciente mecanicismo cartesiano ofrecía la oportunidad de una radical racionalización⁹⁶.

Para mantener y llevar a su máxima expresión la dependencia de la creatura respecto a Dios, nada más indicado que el ocasionismo. Éste consiste, en último término, en atribuir a Dios toda acción, y a la creatura toda determinación de la acción. Esta determinación limitativa de la acción divina, a su vez, no es en Malebranche tanto un obrar *participado* ontológicamente diferente del obrar divino, sino más bien pura pasividad, o sea, oferta del lugar necesario para que la acción tenga lugar. El mecanicismo cartesiano, asimilado por Malebranche para ponerlo al servicio del ocasionalismo, permitía reducir —*more geometrico*— todas las acciones divinas particularizadas por la ocasión creatural a una única gran acción que se guía siempre por los caminos más simples y generales⁹⁷. El motivo teocéntrico implícito en el mecanicismo de Malebranche, por otra parte, era plenamente coherente con su antiaristotelismo. Los cuerpos, reducidos a pura extensión, no poseen en realidad cualidades internas por las que puedan actuar sobre otros cuerpos y sobre los sentidos humanos. Esta ausencia de cualidades en los cuerpos (aunque no propiamente en las ideas correspondientes a esos entes corpóreos) volvía inconcebible la teoría de las formas aristotélicas, averroístas y tomistas, y «desmontaba» la teoría de la abstracción.

El ocasionalismo de Malebranche es así una suerte de armonía preestablecida, pero sin dinamismo monádico: la base de esta armonía no reside intrínsecamente en las cosas (lo que haría de cada una de ellas un macrocosmos), sino en su ordenamiento, que tiene como única norma las perfecciones divinas y como única fuente la acción. Dios está en todo, como lo quiere la fe cristiana, expresada en el texto paulino citado por Malebranche: «Non longe est ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, movemur et sumus»⁹⁸.

Vemos, por lo tanto, en el radical teocentrismo —perfecta antítesis, aun en sus exageraciones, de la *mens* libertina— el tema que da unidad a los grandes temas y tesis de la filosofía de Malebranche. Pero lo notable de la *Recherche* es que la primacía absoluta de lo divino es no sólo afirmada teóricamente, sino realizada a lo largo de su

que les hommes sachent très distinctement comment ils ne peuvent rien sans Dieu» (*Réflexions sur la prémotion physique*).

⁹⁶ Significativamente, tanto Cordemoy (a quien Malebranche cita) como Geulincx, ambos defensores del ocasionalismo, tuvieron intención de combatir el naturalismo de los ambientes libertinos.

⁹⁷ Por eso el *Traité de la nature et de la grâce* despertó en Bossuet, Arnauld y Fénelon sospechas de la negación de la Providencia particular y de la posibilidad de los milagros, sospechas que Malebranche se ocupó de disipar en todos sus escritos posteriores.

⁹⁸ Cfr. Act XVII 28, cit en t. I., p. 255.

meditación. La misma estructura de la obra puede ser vista como un *itinerarium mentis in Deum*. Pero en vez de pasar, como sucede en Buenaventura, por la belleza de los grados de perfección de lo creado, que invita por sí misma a alabar a Dios, el camino de Malebranche tiene un carácter más marcado de purificación. Y entre los estados que el alma debe superar para llegar a la verdad, están los engaños y prejuicios habituales en los ambientes de los *espíritus fuertes*. No es casual el hecho de que la parte más importante de la polémica antilibertina de la *Recherche* esté ubicada en la parte que trata de los errores de los sentidos y de la imaginación.

El teocentrismo antilibertino de Malebranche se revela, pues, tanto en el contenido como en la forma de la obra. Los libertinos son en realidad espíritus no atentos, es decir, no libres. Carecen de aquella luz intelectual que es «necesariamente», según la expresión de Malebranche, donada al alma meditativa. Y debido a la relación entre la verdadera libertad y la luz de la verdad, el libertinismo es para Malebranche la negación de lo que quisiera ser: la libertad de espíritu. De allí se deriva otro punto central de su pensamiento: su concepción de la filosofía o de la metafísica cristiana. Ésta es para él la única verdadera metafísica, porque la luz de la verdad le es dada sólo al espíritu atento. Ahora bien, en el estado caído del hombre bajo el pecado, la atención no puede sostenerse con suficiente perseverancia, según Malebranche, si no es ayudada por una gracia de sentimiento que contrabalancee los sentimientos recibidos con ocasión de las movimientos corpóreos. La verdad les es dada también a los no creyentes, pero no puede ser debidamente atendida por ellos. También los libertinos tienen en sí la luz de la verdad. San Agustín y algunos otros Padres aseguran como cosa indubitable que los impíos ven en Dios las reglas de las costumbres y las verdades eternas⁹⁹.

La metafísica, como conocimiento filosófico del ser y de la verdad, es para Malebranche una suerte de actualización de la iluminación natural. Por lo tanto, un argumento con el *pari* (la apuesta alternativa), presentado por Pascal, no es del todo compatible con el espíritu de la filosofía de Malebranche, pues parecería suponer, al menos por un momento, que la verdad no se manifiesta en quien está dispuesto a recibirla. En la antropología de Pascal, además, el conocimiento está más relacionado con el corazón y la acción. Podría decirse sin embargo que la apuesta es susceptible de una interpretación malebranchiana, pues el vacío experimentado por quien elige un camino sin Dios no sería posible sin una cierta intuición previa o concomitante del ser. De todas modos, el diagnóstico de los dos autores diverge: para Pascal, el libertino carece de *esprit de finesse*; para Malebranche, en cambio, es un ser que vive en la oscuridad, alguien que utiliza inadecuadamente la luz natural de la verdad: podría acercarse al *insipiens* del que habla San Anselmo.

En suma, puede verse por todo lo anterior cómo el ontologismo de Malebranche, con todo lo que implica, tiende a quitar al libertinismo hasta el más mínimo fundamento filosófico. Y lo que en su perspectiva pudo llevar a las exageraciones que le hicieran sospechoso a los ojos de Bossuet y de Arnauld, no obedecía tanto al racio-

⁹⁹ T. I, p. 252. Allí también cita el *De Trinitate* XIII 15: «Ab illa incommutabili luce veritatis etiam impius, dum ab ea avertitur, tangitur».

nalismo derivado de Descartes, sino al propósito de «deconstruir» el ideario libertino¹⁰⁰.

Problemas del ontologismo.

Nada más claro y fuerte en toda la filosofía de Malebranche que ese contacto inmediato con Dios, en cuanto éste ilumina la mente humana y da el impulso originario a la voluntad. No obstante, esta excesiva claridad tiene su precio: está contrapezada por hondos problemas inherentes al ontologismo, tal como lo presenta nuestro autor.

En un pensamiento cristiano, aquella unión tiene sin duda sus lados estimulantes. Se prescinde en cierto modo del laborioso itinerario ascendente desde lo mundano a lo divino, de lo contingente a lo necesario, de la creatura al Creador. Se halla el alma en la extremidad de un puente directamente unido a su último fin, en cuyo regazo, una vez en reposo, el intelecto halla una mayor comprensión del mundo visible. En fin, detrás de los problemas del ontologismo, hay esta verdad: si Dios es el término de la mente y del corazón del hombre, de algún modo debe estar en ellos desde su primer movimiento. Puede entenderse dicha presencia como una intuición originaria implícita en toda intuición de esencias, de tal manera que, una vez descubierta tal implicación por la reflexión filosófica, la mente atenta se siente atraída por la luz de lo divino; más aún, por Dios, «que ilumina por su misma substancia», como dice Malebranche siguiendo a San Agustín.

Pero esta visión tan directa e inmediata tiene el inconveniente de estar indisolublemente ligada al ocasionalismo. Éste, como ya vimos, no es un mero agregado exterior al teocentrismo de Malebranche. En su sentido más profundo, desconoce el acto participado y, por tanto, también la analogía del ser. Las cosas mismas tienden a ser consideradas no ya como objetos del conocimiento, sino como ocasiones del conocimiento, el cual se da sólo en el encuentro entre la inteligencia y las ideas. Es cierto que para Malebranche es imprescindible la copresencia de las ideas y del sentimiento en el acto del conocimiento humano. Pero, al reducirse la presencia de los cuerpos a mera ocasión para que Dios cause conjuntamente el sentimiento y muestre la idea, el reino de lo creado toma un carácter de mediación rayano en lo puramente instrumental. Este olvido del acto participado vuelve a su vez sobre la inteligencia misma y no le concede otra actualidad ni actividad que la de ser iluminado por la luz del ser: en cada acto intelectual el alma es simplemente receptiva, pasiva.

Lavelle ha llamado la atención sobre este problema central del pensamiento de Malebranche: «No hay ningún filósofo que haya profundizado tanto como Malebranche en la noción de una actividad libre de toda pasividad. Y es por eso que no ha querido dividirla»¹⁰¹. No es que Malebranche haya negado explícitamente el acto par-

¹⁰⁰ A eso, y a la correspondiente concepción de la filosofía cristiana antes descrita, obedece la tendencia de Malebranche a unir, a veces con excesiva facilidad, temas filosóficos y temas teológicos, dando la falsa impresión de ser o bien un filósofo piadoso o bien un teólogo racionalista. Por otra parte, puede verse en esto un claro rasgo de diferencia respecto a su maestro Descartes.

¹⁰¹ L. LAVELLE, *De l'acte*, Aubier, Paris s. d. (1946), p. 390.

ticipado; por el contrario, su constante reclamo de la trascendencia de Dios y su insistencia en la objetividad de las ideas, así como su defensa de la libertad humana, serían ininteligibles sin el reconocimiento al menos tácito de una verdadera actualidad de lo finito, sólo que esa actualidad es reducida a mera determinación y limitación. Lo que hay de acto en la cosa no le pertenece intrínsecamente.

Pero habría también otra manera de entender el núcleo de verdad presente en el ontologismo, no en el sentido estricto defendido por Malebranche, sino en un sentido amplio, compartido por muchos exponentes de la vertiente agustinista. Puede aceptarse esa presencia divina como algo ínsito no sólo en la mente y en el corazón del hombre, sino también, aunque de modo diverso, en las cosas; y éstas, no sólo en cuanto se mueven, sino también en cuanto *son*. Lo que hace que las cosas sean, no es solamente su esencia entendida como determinación o restricción del ser, sino su esencia en tanto dotada de un acto que funda y da unidad a todas sus notas y movimientos, dándole al mismo tiempo esa solidez que la hace irreductible al pensamiento, aunque intrínsecamente referida a él por el trascendental verdad. Y es que el acto de ser (*esse*) supera al intelecto por un doble motivo: por ser la fuente de la objetividad de la esencia (como quería Malebranche) y por ser la fuente de donde surge el intelecto mismo (el acto de ser participado por el hombre como existente). En esta perspectiva, de participación y de analogía, se evitaría la referencia teológica demasiado directa y unívoca, expresada en la controvertida tesis de la «visión de las cosas en Dios».

Con todo, la filosofía de Malebranche, que tiene mucho de construcción estilizada, no debe ser entendida como una interpretación exhaustiva de la realidad. Parecería que su pensamiento tuviera sólo el propósito de iluminar el sector que resulta esencial para la relación del hombre con Dios. Todo lo demás queda como puesto entre paréntesis. De allí lo insuficiente de su visión acerca de la estructura metafísica del ser finito. Su meditación, auténticamente metafísica, omite, sin embargo, todo lo que pudiera disminuir el fuerte teocentrismo. La ausencia del sentido analógico y participativo del ser tiene además otras consecuencias no menos sorprendentes: por ejemplo, la falta de un verdadero nexo entre intelecto y voluntad en el interior del ser humano¹⁰².

Esto parecería confirmar nuestra observación: la preocupación por acentuar el teocentrismo, como contrapartida de la tendencia naturalista del libertinismo, al mismo tiempo que da a la filosofía de Malebranche uno de sus caracteres distintivos, desdibuja los perfiles de una teoría de la participación del ser a nivel metafísico, con sus consecuencias en lo antropológico y en lo moral. La elaboración realizada por otros ontologistas (en un sentido amplio) durante el siglo XVIII (Gerdil) y XIX (Gioberti) señala diversos caminos para resolver los conflictos inherentes a los planteos de Malebranche¹⁰³.

¹⁰² Cfr. t. II, pp. 1-14. El nexo entre intelecto y voluntad estaría, según Malebranche, en Dios, pero no en el hombre.

¹⁰³ Véase la reconstrucción del ontologismo en la obra de Gerdil en nuestro trabajo *El problema moral en el siglo de las luces. El itinerario filosófico de G. S. Gerdil*, Educa, Buenos Aires 1995.

Caracteres del cartesianismo de Malebranche.

A esta luz puede juzgarse mejor el sentido y el alcance del cartesianismo de Malebranche. Éste acepta el punto de partida de Descartes, aunque dándole de entrada una caracterización agustinista y anselmiana. Se ubica, por otra parte, en la línea de Bérulle, el fundador del Oratorio, admirador y amigo de Descartes. El importante pasaje en que Malebranche distingue la duda cartesiana de la duda de los escépticos es el paradigma de su actitud general frente a la nueva filosofía. Dicha duda es para él expresión y puesta en ejercicio de la atención. Es una «epoché» que no tiene nada que ver con la de los pirronianos, pues se basa en una actitud de fundamental confianza en la verdad y en la posibilidad, por parte del hombre meditativo, de alcanzarla. De esta interpretación de la duda metódica surge con naturalidad la tesis ontologista.

La intuición inmediata y connatural del ser como idea por parte del sujeto pensante supera de entrada toda posibilidad de dar al *cogito* un giro psicologista, subordinando tanto el *cogito* como el *sum* al *esse*, y en forma demasiado directa, al *esse* divino. Y esto sin caer en el monismo, debido a la radical distinción, constantemente mantenida y puesta en juego por Malebranche, entre ser finito y ser infinito. El cartesianismo es así reestructurado y claramente subordinado a un teocentrismo de corte agustiniano. Prueba de ello es la característica tesis de Malebranche, criticada más tarde por Rosmini, de la negación de que el alma perciba la idea de sí misma, o sea, su *arquetipo*, ni por autorreflexión ni por intuición «en Dios».

El otro punto central del cartesianismo de Malebranche es el mecanicismo. En la *Recherche* éste juega un papel muy importante. Es a propósito de él que Malebranche tributa numerosas aunque siempre mesuradas alabanzas a Descartes. Es también en este punto donde el oratoriano se complace en contraponer la nueva filosofía a la de Aristóteles. El mecanicismo se transforma así en Malebranche en el más eficiente vehículo para el ocasionalismo y el ontologismo. En efecto, el mecanicismo ofrecía la posibilidad de atribuir a Dios una causalidad total, dotada de una prodigiosa unidad y simplicidad geométricas. Así se realizó la primera aspiración de Malebranche después de la lectura de *De l'homme* de Descartes: unir la metafísica de San Agustín con la física de Descartes.

Es sabido, después de la investigación de Robert Lenoble, que el mecanicismo fue uno de los temas de lucha contra corrientes libertinas a partir de Mersenne. Una vez enriquecido con la física cartesiana, el mecanicismo fue recepcionado por el medio cultural de fines del siglo XVII con distintas modalidades y resultados. Es sumamente instructiva la diferencia entre la asimilación del mecanicismo por parte de Malebranche, el cual lo subordina al ocasionalismo, y el uso antagónico realizado por otros exponentes del libertinismo, como por ejemplo Cirano de Bergérac, los cuales lo vuelcan a favor de una reinterpretación del atomismo materialista, inspirándose en parte en Gassendi. En plena era iluminista, esta readaptación mecanicista del naturalismo deja su huella, por ejemplo, en el *Système de la nature* del barón d'Holbach.

Vemos por lo tanto cómo el cartesianismo ha sido, en sus elementos esenciales, asimilado y readaptado por Malebranche a favor de una visión rigidamente teocén-

trica, aunque no propiamente determinista. Creemos por lo tanto que las exageraciones a que llevó nuestro autor el ontologismo deben ser entendidas no como simple consecuencia de una deductividad lógica racionalista, sino con el trasfondo de la oposición y de la lucha contra las variadas posturas del movimiento libertino pre-iluminista.

Malebranche evita cuidadosamente todo lo que en el cartesianismo pudiera conducir al subjetivismo o a la subordinación de la verdad a la medida del pensamiento humano. Y urgido por su objetivismo teocéntrico, supera hasta la distancia que Descartes había reconocido entre la esencia y la naturaleza de Dios y sus decretos respecto a las verdades válidas para el mundo creado. Según Malebranche, vemos la esencia divina en cuanto representativa de las esencias finitas, aun sin comprenderla. Y en verdad, esa visión no tiene en su pensamiento una intención racionalista de eliminación del misterio, sino solamente la de encontrar una base sólida para la búsqueda de la verdad y para los principios de la moral. Esto fue interpretado por Arnauld como la audaz violación de una legítima teología negativa, como un desconocimiento del «Dios escondido»¹⁰⁴.

Análogo problema surgió a propósito del tema de la teodicea. No es difícil advertir que el tema, tan querido para Bérulle, de la gloria de Dios, tiende a convertirse en Malebranche en una sutil subestimación de la entidad de la creatura, de su capacidad de acción. Además, la simplicidad y unidad de las vías que Dios sigue en el gobierno del mundo, de acuerdo a los esquemas del mecanicismo ocasionalista —que Malebranche explaya en el *Traité de la nature et de la grâce* con fines de lucha antilibertina, ofreciendo por momentos una suerte de versión católica del calvinismo— parecía, por un lado, favorecer un exagerado optimismo y, por otro, poner en peligro la posibilidad de intervenciones extraordinarias de Dios en la historia humana¹⁰⁵. Esto último molestó a Bossuet. Malebranche se ocupó sucesivamente de aclarar su posición evitando todo lo que pudiera parecer menos acorde con la tradición cristiana. Tal vez se deba también a eso la notable disminución de las referencias explícitas a Descartes en sus libros más tardíos¹⁰⁶.

En conclusión, creemos que el cartesianismo de Malebranche debe interpretarse como una ocasión para la acentuación inusitada del teocentrismo agustinista en clave filosófica. Podría tal vez expresarse esto diciendo que el constitutivo formal de la unidad del pensamiento de Malebranche es la herencia cartesiana, mientras la inspiración agustinista, deliberadamente antilibertina, es su unidad de contenido.

La presencia del libertinismo erudito como ambiente y como trasfondo, ha jugado en todo esto un papel determinante. La fuerza y la debilidad del oratario y el significado de su filosofía residen en haber afirmado todo o casi todo lo que el libertinismo negaba, y en haber negado cuanto éste afirmaba. Es tal vez por eso que su

¹⁰⁴ Para la crítica del pensamiento de Malebranche hecha por Arnauld, cfr. A. ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, Viret, Rouen 1724.

¹⁰⁵ Fue el primer aspecto, al parecer, lo que desilusionó a Bayle, según Del Noce, quien, sin embargo, en nuestra opinión, enfatiza en exceso la posible influencia de Malebranche en el famoso erudito: cfr. A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, loc. cit., p. 656.

¹⁰⁶ Cfr. *Réflexions sur la prémotion physique*, p. 104.

pensamiento guarda un valor paradigmático para la posteridad y como punto de referencia de una filosofía moderna anti-iluminista. Y esto a su vez explica la atracción que, no obstante todo, su lectura despertó durante el siglo XVIII y entre los ontologistas del siglo XIX.

4. ALGUNAS REFLEXIONES CONCLUSIVAS

La antítesis entre Malebranche y el libertinismo erudito nos ha presentado un pensamiento nutrido en la tradición platónico-agustinista enfrentándose a un movimiento que todavía no ha llegado a su plena conciencia y unidad y que hereda en forma ecléctica y desconexa algunas tesis de filosofías radicalmente antiplatónicas. Esta herencia ha sido facilitada por el avanzar de las tendencias naturalistas del tardío Renacimiento y por la amplia divulgación de la literatura filosófica del período helénístico. Mirando hacia atrás se encuentra, *mutatis mutandis*, una relación semejante entre el pensamiento de San Agustín y el contexto del escepticismo académico y de las influencias epicúreas y estoicas. De allí que el pensamiento del obispo de Hipona ofreciera a los ojos de Malebranche, como antes lo había sido para Bérulle y Thomassin, y en un sentido diverso para Pascal y los pensadores de Port-Royal, todos ellos conscientes de la difusión del libertinismo, mayor interés que ningún otro filósofo o teólogo anterior, incluido Santo Tomás. La diferencia (y no era pequeña) estribaba en que el libertinismo tenía como carácter original, no del todo explícito, la unificación de todos aquellos elementos dispersos mediante la tesis «negativa» de la crítica a la revelación bíblica. Y puede añadirse, como rasgo distintivo de su relación con el pasado, la valoración de la erudición puesta al servicio de un escepticismo fundamental.

Augusto Del Noce admite la continuidad entre libertinismo e iluminismo manteniendo sin embargo entre ellos una importante diferencia: ésta residiría principalmente en el cambio de una visión cíclica y fatalista de la historia a una concepción más progresiva de la misma: optimismo íntimamente relacionado con una adhesión más explícita al primado de la razón. Ésta es, para muchos iluministas, la facultad legisladora y organizadora de la vida social y cultural. El libertinismo, en cambio, carente de este empuje, queda prisionero del pesimismo escéptico y de una concepción histórica basada en la idea del eterno retorno¹⁰⁷.

El estudio de Malebranche ayuda a explicar mejor este cambio. El libertinismo, lo hemos visto a través de la lectura de su obra, se presenta como la unión de tesis de diverso origen que, sin embargo, tienen una cierta unidad no del todo explicitada. Creemos que esta misma tendencia asimiladora ha hecho posible el tránsito del movimiento libertino al iluminismo propiamente dicho. Uno de los elementos nuevos ha sido, sin duda, la incorporación del racionalismo filosófico. No es casual el hecho de que una filosofía de la iluminación, como la de Malebranche, haya ayudado a provocar la nueva conciencia de una era de las luces. La acusación de falta de luces, lan-

¹⁰⁷ Cfr. A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, loc. cit., pp. 445-446.

zada por Malebranche al ámbito libertino, pasa a ser en el siglo XVIII un instrumento de lucha de los iluministas contra lo que ellos acusaban de oscurantismo y superstición. La crítica hecha por Locke a Malebranche presenta justamente uno de los momentos en que la temática de la razón es incorporada a una visión empirista y utilitaria.

Pueden presentarse otros ejemplos de asimilación dialéctica de temas antilibertinos hecha por el iluminismo del siglo XVIII: la adaptación del mecanicismo al naturalismo materialista, la secularización de la teología de la historia de Bossuet, la polémica de Port-Royal contra los jesuitas, la consagración de un ideal científico pensado como base del progreso histórico. Del Nace ha hecho notar justamente que en el pensamiento de uno de los autores más representativos de aquel tránsito, Pierre Bayle, hubo ya la conjunción y la apropiación de tres momentos históricos que habían nacido diferentes entre sí: «[...] aquel momento decisivo, que es la obra de Bayle, en que Reforma, Renacimiento y cartesianismo, hasta entonces hostiles y semejantes sólo en las condenas —tan diversamente motivadas— de la tradición, se encuentran por primera vez».

Por lo que respecta a Malebranche, el estudio de su relación con el libertinismo parece señalar una cierta evolución en su pensamiento, o al menos en la presentación escrita de su pensamiento. El acento teocéntrico, en el sentido explicado, es conservado siempre. Pero debido a las críticas recibidas desde sectores cristianos muy variados, el maestro oratoriano se muestra en sus últimas obras más cauto y preciso en sus formulaciones, preocupado por evitar cualquier acercamiento de su filosofía al sistema de Spinoza —el estudio de cuya relación con el movimiento anterior al iluminismo aportaría datos del mayor interés— y por disipar toda interpretación conducente a la negación de lo sobrenatural.

No puede hablarse, sin embargo, de un verdadero desarrollo en una obra que presenta perfiles tan netos y sistemáticos unificados en torno a un teocentrismo creacionista. Esta transparente, demasiado transparente, unidad, puede interpretarse como el develamiento y la respuesta a la unidad negativa implícita en la crepuscular policromía libertina.

FRANCISCO LEOCATA S. D. B.

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

THE PROBLEM OF PERSON AND JEAN MOUROUX

Personalism came strongly to the fore in the twentieth century. In fact the term can be applied widely to almost any philosophy reacting against the eighteenth and nineteenth century's subsumption of individual men under universal categories, be they dynamically idealistic or statically mechanistic. Against the necessities inherent in universal schemes of explanation personalists stressed the individual's freedom, uniqueness, and responsibility. Though they reintroduced traditional spiritual themes into philosophy, a double danger is endemic to the movement. On the one hand, stressing the individual's uniqueness can destroy his links with the cosmos and an ontology. At its worst it devolves into Sartre's absolute, irrational individual creating mortal values and dying with them. On the other hand, some personalists, like Buber, Ebner, and Mounier, have stressed the relational aspect of the person. But relationality can easily fall back into Royce's idealistic, absolute, communitarian personalism or into the fluid, relativistic cosmology of Whitehead that threatens to dissolve the substantial reality of individual selves¹.

In Catholic thought Thomists traditionally analyzed the notion of person in Trinitarian and Christological speculations. Indeed the theoretical notion of person, as opposed to Greek philosophy's insistence upon nature, rose from the Trinitarian and Christological controversies in the early Christian centuries². How can Jesus be God and man in unity? Correspondingly, how does the diversity of Father, Son, and Holy Spirit not destroy the unity of the divine nature, the one God? St. Thomas Aquinas united two traditions of Western theology in his own synthesis. Augustine had explained the diversity within the divine nature in terms of relation and on the analogy of a human nature possessing three interrelated, but distinct facul-

¹ The breath of the term «personalism» can be deduced from the very diverse use of the term in the following articles: G. GLOEGE, «Person, Personalismus», *Evangelisches Kirchenlexikon*, ed. H. Brunette u. O. Weber, III (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959) 128-134; J. LAVELY, «Personalism», *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards (New York: Macmillan, 1967), VI, 108f.; J. MANN, «Personalism», *New Catholic Encyclopedia* (New York: McGraw-Hill, 1967), XI, 172-174; E. SIMONS, «Personalismus», *Sacramentum Mundi*, III (Freiburg: Herder, 1969), 1127-1135; L. STEFANINI, «Personalismo», *Enciclopedia Filosofica*, 2nd ed. (Firenze: Le Lettere, 1982), VI, 449-465.

² This is widely acknowledged: Stefanini, 451-455 (though limited to Augustine); M. MÜLLER-A. HALDER, «Person», *Sacramentum Mundi*, III, 1115-1119; M. FUHRMANN, «Person», *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter u. K. Gründer, VI (Basel: Schwabe, 1989), 269-280. The background to the development is traced in A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, 2nd ed., tr. J. Bowden (Atlanta: Knox, 1975); A. MILANO, *Persona in Teologia* (Napoli: Dehoniane, 1984); T. KOBUSH, *Die Entdeckung der Person* (Freiburg: Herder, 1993).

ties: memory, understanding, and will (love). He did not, however, identify relation with person, probably because «person» retained for him what L. Ladaria terms a «residual absolute», a necessary moment of self-reference (*ad se*) before it could be referred to another (*ad alium*)³. In Christology Boethius minted the definition of person, an individual substance of a rational nature, to ward off the heresies of Nestorius and Eutyches⁴. Interpreted strictly in traditional Aristotelian terms, the definition designates no more than an individual human nature, a first substance. That would lead to the heretical positions that Jesus' complete humanity is a human person and God is an unipersonal reality. But the Latin translation of the Greek *hypostasis*, canonized by the Councils of Chalcedon and Constantinople II, is «subsistence» (DS 302, 425f.). Hence Boethius added that person implies an «individual subsistence» (1344 A); he distinguished «substance» from «subsistence» insofar as the latter needs no accidents in order to be while the former provides the subject which «stands under» (*substat*) other accidents in order that they could be (1344 B). Clearly «person» intends that individual subject of a nature which exists of itself and supplies the foundation for the existence of accidents.

Obviously Augustine's «relation» stands in tension with Boethius' individual substance, an «in-itself», much as modern personalists accentuate now the substantial individual, now the relational aspect of person. Thomas knew that Aristotle included «relation» among the accidents, which are distinguished from the category of substance (I, 29, 2c)⁵, but he wanted to unite Augustine's Trinitarian understanding with Boethius' definition; otherwise the analogy would be broken between the Trinitarian and the ordinary usage of «person» (I, 29, 4, 4). That analogy let him employ Boethius' definition in Christology (III, 2, 2c). His Trinitarian treatise exhibited such subtlety in joining Boethius' definition to the Trinitarian «subsistent relation» (I, 29, 4c) that he could understand person as both incommunicable and as existing in the other persons (I, 29, 3, 4; I, 42, 5c-3). Almost as paradoxically Thomas conceived of person as both a whole and a part. Church doctrine compelled him to distinguish person from nature (III, 2, 2c; 3, 2; 5c; 3, 7, 2), yet the person, or rational supposit, «is considered a whole having the nature as a formal part perfecting it» (III, 2, 2c).

Beyond its ontological composition Thomas stressed the freedom inseparable from the person. For persons enjoy dominion over their actions: «they act through themselves» (I, 29, 1c). Actions, or acts, belong to the person: *actiones (actus) sunt*

³ L. LADARIA S. I., «Persona y relación en el *De Trinitate* de San Agustín», *Miscellanea Comillas* XXX (1972) 262-283. Book XV of the *De Trinitate*, anticipated in Books IX and X, applies the analogy of the human nature's diversity in unity to God. As applied to man, person is «every individual man whosoever» (*singulus quisque homo*) where man is «a rational substance composed of soul and body» (*substantia rationalis constans ex anima et corpore*). (XV, 11) Clearly person is «substantially» conceived.

⁴ BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, PL LXIV 1343 C. The numbers in parenthesis found in the main text refer to the columns of the Migne edition.

⁵ All reference to St. Thomas' doctrine, unless otherwise noted, are the to *Summa Theologiae*. The Roman numeral indicates the book; if no Roman numeral is given, the book is the same in the previous reference in the text. We give here abbreviated version of a longer article about the meaning of person in the *Summa Theologiae* on which we are currently working.

suppositorum (I, 40, 1, 3; III, 7, 13c; 20, 1, 2). That insight, however, stands in apparent tension with the traditional understanding of nature as an «intrinsic principle of motion» (III, 2, 3c). Who or what, then, acts, or operates, in Christ and the Trinity? Thomas wrote that operations are the effect of the person according to the form or nature specifying the operation (III, 18, 6, 3.4), but he did not clarify further how person is related to the will's election, or *liberum arbitrium*. That task he bequeathed to his successors.

Another problem confronting Thomas' heirs concerned the number of existences (*esses*) in Christ's composition. The recognition of an existential order distinct yet united to an essential order enabled St. Thomas to synthesize Aristotelian and Platonic philosophies while answering many of their inherent difficulties. While God's essence is His *esse*, ever finite essence, or nature, stands to *esse* as potency to act (I, 9, 2c; 50, 2, 3; 75, 5, 4). Does the union of the divine *esse* with Christ's human nature obliterate the need of a finite *esse*? The *Summa Theologiae* clearly affirmed only one divine *esse* (III, 17, 2c-2). But that leads to problems. Is the whole Trinity incarnated? If act is proportionate to the potency it actuates (I, 12, 3c; 42, 1, 1), does not God's infinite *esse* threaten to burst the limits of the finite, human nature? Perhaps to avoid such problems, in *De Unione Verbi Incarnati*, a. 4, Thomas affirmed a secondary *esse* in Christ. But that choice also involves difficulties. The argument of the *Summa* based itself on the personal unity of Christ: «It is impossible that there not be one *esse* of one reality» (III, 17, 2c). Because of the obvious discrepancy between the texts, Thomists long considered *De Unione* spurious. But in 1925 F. Pelster proved its authenticity and dated it as slightly later than the Christology of the *Summa*⁶. Thomists had to confront the problem anew⁷.

JEAN MOURoux

Jean Mouroux wrote one of the most profound analyses of person in the twentieth century, stressing its subjectivity and freedom, while embedding it in a wider metaphysics and reconciling person's substantiality with its relationality. Though influenced by Blondel and especially by his friend H. de Lubac, Mouroux retained

⁶ F. PELSTER S. I., «La Quaestio Disputata de Saint Thomas "De Unione Verbi Incarnati"», *Archives de Philosophie* III (1925) 198-245, esp. 217-225. Cf. also J. WEISHEIPL O.P., *Friar Thomas D'Aquino* (Garden City: Doubleday, 1974), pp. 307-313, 365f. Where Pelster considered *De Unione* subsequent to the first questions of the *Tertia Pars*, Weisheipl thought it written after the second question but before the seventeenth. The Dominican wanted the single *esse* doctrine to be definitively Thomist while Pelster saw development in Thomas' doctrine and called for further development.

⁷ Among the more notable Thomists who followed the two *esse* doctrine are: H. DIEPEN O. S. B., «La critique du Baslisme selon Saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* L (1950), 102, 297, 303-305, 311, 313-318, 321f.; ID., «L'unique Seigneur Jesus-Christ», *Ibid.* LIII (1953), pp. 35, 45, 50f., 53, 56f., 59, 61; P. Galtier, S. I., *L'unité du Christ* (Paris: Beauchesne, 1939), pp. 200-234; ID., *De Incarnatione et Redemptione* (Paris: Beauchesne, 1947), pp. 181, 192-203, 209f.; J. MARITAIN, *The Degrees of Knowledge*, tr. G. Phelan (1959; rpt. Notre Dame: University of Notre Dame, 1995), pp. 458-468; B. LONERGAN S. I., *De Verbo Incarnato*, 3rd ed. (Roma: Gregoriana, 1964), pp. 237-267.

his primary loyalty to St. Thomas. His offices of spiritual director, professor, and rector at the major seminary of Dijon limited the time available for writing. But the works he produced manifest a meditated knowledge of St. Thomas, an open, Catholic spirit, and a courage in creatively confronting difficult themes. His basic vision, sketching major philosophical and theological issues, was spelled out in *Sens chrétien de l'homme*. Our study will trace the basic metaphysical structure of that minor masterpiece before centering on the notion of person. This topic obviously fascinated Mouroux since he returned to it often, wrestling with its mysteries and deepening his insights. Though the notion is rooted in a philosophical anthropology, it is also crafted for theological application. In fact this application highlights some of the major tensions in his understanding and leads to a final critique and evaluation⁸.

MAN'S COMPOSITION

Although *Sens chrétien de l'homme* started its analysis of man with a consideration of man's body, Mouroux knew that man is a body-soul composite; therefore the study of the body must consider the soul. Insofar as the soul informs or animates the body, it is an *anima*. In this dimension, the soul is involved in «organizing activity», i. e., understanding, ordering and mastering the world around it, to secure in the end a victory over matter and the body. But the soul is not content with organic activity, it seeks something higher. Living in itself and for itself, the soul seeks the things of the spiritual world of thought and love: self-fulfillment through freedom and communion with others. In its quest to attain these objects the soul, at its highest point as *anima*, is a *spiritus*. Here the soul engages in «immanent activity», which is immaterial and inviolable. Immanent activity, likewise, fails to fulfill the soul. To be itself, the soul must refer to something higher than itself, viz., God. Thus, in this movement from immanent activity toward «religious activity», whose end is union with God, the soul, now at its highest point as *spiritus*, is a *mens*. The soul desires and lives for God more than for itself (SC 10).

All of the soul's activities are distinct, ordered, and interconnected. A pure form of a single activity does not exist; whenever the soul engages in one of these functions, is always in relation to the other two. Organizing and immanent activities pertain to the temporal insofar as they end in man, a material creature. Religious ac-

⁸ In our main text we shall employ these abbreviations, followed by the page number, to indicate our sources:

AF: *A travers le monde de la foi* (Paris: Cerf, 1968).

JC: *Je crois en toi*, 2nd ed. (Paris: Cerf, 1948).

EC: *L'expérience chrétienne* (Paris: Aubier, 1952).

MT: *Le mystère du temps* (Paris: Aubier, 1962).

SC: *Sens chrétien de l'homme* (Paris: Aubier, 1943).

We take responsibility for the translations even while borrowing, with corrections from *The Meaning of Man*, tr. A. Downes (London: Sheed and Ward, 1948) [for SC]; *The Christian Experience*, tr. G. Lamb (New York: Sheed and Ward, 1954) [for EC]; and *The Meaning of Time*, tr. J. Drury (New York: Desclée, 1964) [for MT].

tivity, however belongs to the eternal inasmuch as its end is God. Hence, organizing, immanent, and religious activities are three manifestations of one principle, the soul. The same principle of unity in diversity applies to the relationship of body and soul. They are distinct, but together constitute one reality (SC 43).

THE BODILY FOUNDATION OF PERSON

Though one can speak of the body and soul separately, the two principles of our composition do not exist as two separate entities. They are given, come into being and «disappear» together. The human spirit is a soul since it gives subsistence to and animates the body. After death, the separated soul continues to subsist; nonetheless, when its function of animating the body terminates at death, the soul remains a spirit but ceases to be a «soul» except in capacity and in desire. After death, what remains of the body is merely a «fugitive appearance» or a «memento» (SC 43f.).

Experience shows that the human body can serve the soul as an instrument, its means of action. In addition to its role of service through physical labor, the body is also employed in spiritual acts such as thinking. Thought occurs through a gradual education of the whole body. In the brain one can identify the structures coordinating functions of the mind. There all the organic factors meet. Hence the whole body concurs with thought. Inasmuch as it is not the intellect that thinks but the person, the body is present to thought as both instrument and associate, providing the intellect with the essential conditions of its actions. Only through the body can the soul apprehend itself. By constructing its body over against the world, the soul, as spirit, attains self-awareness. No perception is feasible without the collaboration of the entire body. Moreover no voluntary act is possible without a conscious apprehension of our «corporeal personality». By virtue of our image of the body we can perceive and act on ourselves and our world (SC 44-48).

In communicating one's interior life the body is a means of expression which enables the soul to be open and apprehensible. It functions as a sign, enabling people to communicate with each other, making the possibility of society into a reality. Insofar as the body is informed by the spirit and communicates what is most personal of one's interior life, it is a «personal sign» of the soul (SC 48f.). As an image of the soul, the body communicates something of one's personal mystery. For it shapes the body, conferring upon the body its own history. Over the course of time the soul gradually designs its image on the body itself (SC 52).

Because the soul is *spiritus* as well as *anima*, spiritual creatures are incomplete and yearn for fulfillment. Within the spectrum of immanent activities, the body partially quenches the thirst of the soul by its sublime function as a means of communion among people. Insofar as souls belong to body-soul composites, direct communion among spirits is not possible on earth. As incarnate, spirits only effect communion with what they have and are, namely, body and soul (SC 53).

The human person is a body and as such is subject to all the conditions of matter: space, time, opacity, and plurality. The person is a «synergy of relations»; therefore, he is defined as a «place of passage and encounters, a means of coexistence, a

knot of contacts and reactions». But the human person is a spirit as well as a body. Unlike the body, which is measured by time and defined in categories of matter, the spirit is transparent, defined entirely in terms of intelligibility and simplicity. As «spiritual substance», a person is created in order to understand. In his act of comprehension man transcends time. Paradoxically, man is in time but transcends it. Though living in the temporal, he is made for the eternal (SC 106).

PERSON AT THE PEAK OF THE SOUL

The body-soul unity is a paradox inasmuch as the truth of the seemingly contradictory poles, body and soul, is found in their union. The unity is clear insofar as the spirit is the act of the body, that is, the actuating principle of the body. But the soul is not totally tied to the body. It is also spirit (SC 106f.). If the soul is the body's principle of animation, the body is the soul's condition of possibility for self-apprehension. Though the soul is created in order to inform the body, it is individuated not by matter but by its relation to matter. The soul has such a relation because it is, in the hierarchical universe, the point of junction: it stands at the lowest degree of spirits and the highest point of natural forms (SC 111). The soul, or form, takes its individuality from its acts in and through matter, i. e., in and through its body. As such, matter is said to be the first principle of individuality. Indeed the soul so forms the body that the body enters into communion with God.

The body is therefore made for the soul, to express it, to open it out, and to give it—*plenitudo animae*—. But the soul is made for God, and the body is associated with the soul even to this point; it is associated with the soul even to this point: it is made to aid our communion with God (SC 56).

The spirit, even in its union with the body, continually contains and transcends the body. It is polarized by matter here below and by God above, the «Infinite Spirit».

At the root of the spirit lies its power of knowing and loving God, and it has to be defined as an image of God [...] Consequently the human person is only fully intelligible from above, by his relation of likeness to God; this is to say that he is strictly mysterious, that he escapes all definition, or can only be defined as indefinable (SC 107f.).

Mouroux noted that the soul remains mysterious because it is seen only through the body's «impenetrable folds». «When I would look on my naked soul, on this «pure ego», this spiritual «I» by which I am constituted, then it has fled already and vanished» (SC 61). This «pure ego» marks where man is most himself in relation to God. «At the root of the human being, there is then a radical and incoercible exigency to expansion, which is not an abstract and anonymous law, but an invitation from the personal God» (SC 119). The call to man's «root» presupposes freedom. «Liberty has brought us the center of the person; but liberty too has its center—which is love» (SC 176).

An earlier essay had described this root of the soul a «center». Toward it in mystical experience, which is a «personalization», intellect and will are «unified and con-

centrated», purified of all concepts through a experience of the divine person.

At each stage in love, the soul reaches a more intimate center, and by this very fact it advances into the depths of God; when it loves God with all its powers, it is in its most profound center⁹.

To the «spiritual ego» *Mystère du temps* returned for a longer consideration: «It is the primordial source from which my being and my action spring, my inexpressible center, the living, subsistent, unifying principle of my existence" (MT 69). Indeed the *Summa Theologiae* I, 77, 4-7, allowed Mouroux to identify that unimaginable source with «the essence of the soul» whence emanate all its faculties (*potentiae*):

There is a mysterious spiritual point at the apex of the human soul. Here occur the acts of thinking and willing, judging and deciding, affirming and loving—the acts which open man to Being (MT 114).

These acts include a self-awareness whereby the spirit «is present to itself in a mysterious way, as a source of activity outside physical and mental realities, outside time» (MT 114). What is most central is also most transcendent. «There is thus a *supratemporal point* in man; it is here where time is opened for him» (MT 70, 74).

In its reference to this mysterious point language is clearly breaking down. For Mouroux also referred to man's central and transcendent point, the place of freedom, as his «deepest point» and a «sacred point»:

Man can challenge everything... even God and his own relationship with God...

Man makes [these decisions of acceptance or rejection] in the deepest region of his being, the *sacred point*—beyond time—where he thinks and wills (MT 145).

The person is called in freedom to accept Christ in grace. Mouroux designated «the heart of being» that human interiority where the subject possesses himself in knowledge and love and simultaneously is united to their object, Christ:

[Christ] forms the subject of inwardness because He forms the Christian within the man. Open to God by his nature and capable of grace, the human person is called in Christ to supernatural communion and thus directed positively towards the source of grace (EC 230).

Finally, six years before his death, Mouroux relied again upon the mystics to describe the soul's mysterious essence:

The mystics have all said that they were grasped... in the «center», or the «point» or the «higher part» of the soul... The supreme light of faith reaches them in the root of the spirit, grasps the intellect as a power of intuition, and, beyond images, concepts... opens it [the intellect] to the immediate reality of God... It is the proper place where the Trinitarian mystery is truly unveiled, as much as this is possible here below (AF 172).

Clearly supreme immanence and supreme transcendence meet. Intellect and love are likewise joined, as must be grace and nature.

Mouroux's analysis of man started with the body and identified the soul as «the form of the body» (SC 108). However ordinary the definition seems, Mouroux real-

⁹ JC 95f. In this essay Mouroux used «person» in such a broad sense that it could apply to God without Trinitarian distinctions. He referred to *S. Th.*, III, 3, 3, 1, where Thomas said that the subsistent divine nature could be considered a person insofar as the human intellect excludes the personal properties. Mouroux never explicitly considered at length the Trinitarian notion of person.

lized that it contains a mystery referring man to the infinite God. In scholastic terms, the infinity of matter, which is unintelligible to man's abstractive reason, finds its intelligibility only in God's infinity of intelligibility. Precisely because man is a mystery to himself, a paradoxical unity in diversity, the suprainelligibility of God's infinite mystery is needed to make sense of man. Within this double, defining reference man is a psychological and ontological mystery «since his own being can never become transparent to himself save only by another who is God». Yet this reference to the transcendent does not leave man behind. For in man there is a part, the person, the inmost center of his being, where meet the infinity of matter and the human form, the infinity of God and man's finitude. Man is paradoxically called a «spiritual individual». In him are found freedom and love. «The person is thus a spirit at once immersed and emergent, immanent in the body and transcending it» (SC 107f.).

THE SUBSISTENCE

Previously Mouroux described man's personal center as «living, subsistent, unifying principle of my existence». The notion of subsistence recalls Thomas' definition of person. Indeed Mouroux explicitly defined person as «a rational subsistence of a spiritual nature». By subsistence he intended to express that the person exists in, by, and for himself.

A thing that exists *in* itself is one that exists without having to inhere in another subject, with no merely borrowed being, but one that suffices to itself because centered on itself. A thing that exists *by* itself is one that exists as being its own source, as positing itself in being by its own internal and unfailing power, and as possessing its own being in a substantial and exclusive manner. A thing that exists *for* itself is one that has a meaning and a value of its own, which is ordered to itself, which is an end, with an absolute, definitive and unique character in the universe (SC 108f.).

The spirit is the principle of subsistence insofar as it is simple, identical with itself, wholly given to itself, constituting a «totality and a universe for itself alone» (SC 109). As subsistent and rational, men are able to unify. The soul transcends the diversity of activities in organic, immanent, and religious activity. It can integrate the diversity of each synthesis of activity in ascending to a higher unity, thus making sense of the lower synthesis' diversity. The diversity of organic activity bears meaning only when viewed from a higher unity, i. e., the realm of the soul as *mens*. Immanent activity is apprehended only when viewed from a higher unity, i. e., the realm of the soul as *mens*. «These activities though distinct, are hierarchized and linked... But the intersecting of these activities does not do away with their distinction» (SC 10). Clearly there is a point of intersecting, a unitive point of juncture where the lower synthesis is transcended by the soul into the higher synthesis.

Subsistence, as a mode (*façon*) of existence, renders the person inviolable. Closed on himself, man cannot be absorbed as part of the whole. By reason of this depth he remains «absolutely distinct and necessarily incommunicable», an «inviola-

ble mystery». Spiritual subsistence implies both a power of possession and a power of exclusion. In the act of subsistence human persons possess being in such a way that they are unique, distinct from all other persons. This manner of possessing being is rooted in the essence itself. To subsist by oneself, in virtue of oneself, is to «return to one's own essence». This implies a power to know oneself by way of reflection. This self-knowledge constitutes another paradox, that of subjectivity and objectivity. As material, man grasps his own presence as «me», an object. As spirit, man transcends his materiality by engaging in immanent activity; this involves self-awareness (SC 108f.).

Subsistence involves more than an «in-itself», a self-possession. God encounters man through the soul by endowing it with its *esse*, «the act of every subsistent form». That *esse*, participating in God's *esse*, establishes man as «a spiritual and subsistent relation to God». So man's subsistence is borrowed and participates in God's subsistence. «To subsist in an intellectual nature, that is the relation to God which makes of the human being a spirit, a person, a proper image of God» (SC 110f.). Earlier Mouroux said that man possesses his own existence and exists as his own source (SC 108f.). Apparently what makes immanent and religious acts possible is not just the *esse*, but the *esse* as possessed by the soul; otherwise one could not attribute the acts to the essence. As there is mutual causality in the relation of matter and form, so there must be mutual causality in the relation of essence and existence in the profound essence of the soul, i. e., in the person. Though *esse* actuates essence, the *esse* itself is somehow possessed by the essence of the soul. Man not only is himself but paradoxically also stands in relation to himself by possessing himself.

Every person, as being, exists for a reason or end. Indeed, the human person subsists but is open to God and his fellow men. As we saw, his subsistence is borrowed, continuously communicated and wholly participated. It is a relation to the First Subsistence in whom it participates, the Pure Act, or Pure Existence, who communicates Himself and loses nothing thereby (SC 110). God's creative act determines the mystery of the person's relation to Him:

An internal relation, because it links up the person with God as with the permanent principle of his total being; a constitutive relation, because it expresses nothing alien but his very being as participated; and an immediate relation, because no intermediary is here possible or even conceivable, and because nothing can be at all without directly drawing on the unique source of all being. Thus the person is necessarily a subsistent relation to God (SC 110, 210).

Designating man a «subsistent relation» repeats Thomas' Trinitarian definition of person. Here Mouroux proceeded carefully, making distinctions. He did not claim that created being is a relation but that «the relation of creation is inherent in the creature» as a «unique accident». For, «if, following its *being*, it is posterior to the created reality, following its *essence* of relation, it is *quodammodo prior subiecto*». It is an *esse ad* that has *esse in* even though it must exist in order that it be such. Then the person's being is «to be relative but not to be a relation». Nonetheless, he concluded, «That being essentially relative is a living relation» (SC 110, n. 1)¹⁰.

¹⁰ In his final book, *Faites ceci en mémoire de moi* (Paris: Aubier, 1970), pp. 51f., Mouroux wrote, «Things are existing and signifying relations to God, and for the theologian that is, in the final analysis

Man's relation to God, which constitutes him God's image establishes his place in the universe. The soul is the last of the «spiritual substances». Just as the order of material substances is determined by their relation to matter, so that of spiritual substances is determined from their relation to God. «Subsistence in an intellectual nature —there we have the relation to God which makes the human being a spirit, a person, an express image of God». If man exists in, by, and for himself, this autonomy is due to his participation in the totality of being proper to God. For spiritual and rational subsistences imitate, to a degree, God's simple perfection. Neither Infinite Being nor Pure Act, men partake of both divine attributes because they, as rational beings, «are» and can «become». Although one might suspect this «possession of self by self», this «return of self on self», to be something that would isolate men and shut them up in themselves, this binds men the closer with and makes them belong all the more to «subsistent Being» (SC 111f.). The more men exist in themselves as incommunicable and perfect, the more they receive from God and the more they depend on Him. Mouroux did not offer any reasons for this paradox, but one may easily develop his thought. Man's self-possession involves more than a simple identity; possession-of-self means a reflective unit in diversity. Rooted in the body-soul composite, the paradoxical self-possession points to a higher, all-encompassing, divine synthesis. Thus self-possession involves a transcendence of the self, and this unity in diversity of immanence and transcendence is held together in man's personal center. Man's *esse* belongs to him in freedom but it is also communicated by God. Thus in human personhood the exclusive «in-itself» and relationality are joined. One possesses one's own being that is utterly dependent on God. For «person» means «a being that subsists *per se* in a spiritual nature», and that subsistence is from God (SC 105, n. 1, 110).

PERSON AND NATURE

Man's relational unity in diversity with himself and God comprehends also a unity in diversity with the whole species. The human person subsists in a spiritual nature. This nature surpasses encompasses, and unifies all individuals. «*Through* this nature, in which he subsists, the person is in contact with the entire human species; he is immanent in the species, and the species is immanent in him». Nature supplies unity, yet the distinctions between the individual and species remain. Primary is the species, the human race seen as an organic whole. This whole corresponds to the «creative ideal» of God which brings humanity into being, generating people in space and time (SC 113). In the species all men form but a single man: *omnes homines, unus homo*. Human nature appears as a force reproducing itself from person to per-

(*finalement*), their substance». He employed this relational notion of substance to explain transubstantiation as effected by God's created word bestowing a new significance on bread. The bread becomes «a realized Christic signification» (p. 57). So Mouroux inclined ever more to a relational understanding of reality.

son until the human «ideal» will be fully realized and the divine likeness, the final end of every species and the immediate goal of humanity, will be fully accomplished (SC 112f.).

The person is not simply immanent in the species; the species is found in the person. Consequently the phrase *omnes homines, unus homo* can be converted into *unus homo, omnes homines*. A spirit, or form, is an act, a principle of perfection. It has no internal principle of limitation and can only be contracted from without, by its matter. As form and act, incarnate spirit contains a kind of infinity which equates it «in potency and in desire» with the species itself (SC 114f.).

Just as matter and form are the basis of a person's unity in diversity, so are they the basis of the individual's relationship with the species. Because men have bodies, they meet each other. Thus matter, though a metaphysical principle of diversity, also effects a certain material unity (SC 105f.). The unity of a material species is likewise assured by its form, which guarantees that the same substantial form is reproduced in all its members. The species is common. Thus human beings, spiritual individuals, are incorporated into a larger unity, from which they derive meaning. Men subsist in order to bring humanity to fruition, to perpetuate and fulfill it. Whenever individual men turn in on themselves, they feel this relation and the «call» of the entire species; that is why their essential power is the «natural love of the Whole». This love of the Whole is at the «center of the structure» of man's being, and each person participates in this «one», which is the species itself. Again man's personal center stands at the juncture of unity and diversity:

In this being who defines himself by his ties of participation and communion, the love of the Whole is at the center of the structure, at the base of the spiritual *élan*, at the heart of the historical condition and concrete problems (SC 114).

It seems that this natural love of the Whole is oriented to the concrete universal, humanity. This love is common to all members. By love the parts are in the whole and the whole is in the parts. The capacity to unite oneself to others derives from the most formal element in man, *spiritus*.

[Man] is a spirit, and therefore «a form wholly spiritual», subsisting in itself and by itself. This form is not immersed in its matter, it exceeds its body, it contains and commands it as a potency to which it gives actual existence by communicating, partially and imperfectly, its own actuality (SC 116).

This transcendence of matter allows each individual man to be a «whole» in himself, subsistent and free, and also to relate himself to the «Whole» of the species. For a spirit to dominate its matter is to dominate «the matter» insofar as matter is only a power by virtue of the act which is spirit. To contain «a body» is to contain «the bodies» inasmuch as the spirit subsists in itself; for it is beyond time and by its being «surpasses the temporal development of the species».

But to command matter and bodies and time is consequently to command the species insofar as this appears as a numerical multiplication of individuals each referred to matter and expressing an imperfect and non-subsistent reality (SC 116).

Since spirit possesses and confers subsistence, the person does not subsist by the species; rather the reverse is true. Concomitantly, the species enriches itself by a

«definitive integration» of persons in whom it is expressed and for whom it is made. Thence arises another paradox: the individual is dependent on the species yet autonomous. Since the species is expressed in the member, he is dependent on it. Since the species was made for the member, he is autonomous. The species is maintained by way of generation, whereas the spirit is maintained by its act. «For *this* being, the person, has an absolute value in himself; and the species cannot absorb him, it can but *integrate by fulfilling him*». Thus individual persons can never be absorbed into the «Whole» of the species, that is, lose their spiritual individuality. As a totality, the individual is in affinity with the Whole and is of itself a «power of totalization». The spirit's power of understanding is infinite; consequently, the spirit can know and contain all ideas (SC 116). Just as human subsistence lifts the spirit above the entire material development of the species, so its capacity to know and unify enables it to embrace and surpass the specific multiplicity of individuals.

As spirits informing bodies, men are attracted toward the conditions of material substance. They are members of the species and exist for it. Insofar as they are spirits transcending bodies, they share the condition of the spiritual creature, are in direct relation to God, and surpass a species made for them. They are defined both by their multiple relations with the species and by their simplicity and ability to interiorize. Man is at once an «eccentric point» and a «center». Since the individual and the species can come to fulfillment only in and by the other there is need for free acts of interiority and communion (SC 118f.). The spirit exists in order to fulfill itself and the species through integration, i. e., unification. Just as God contains the world in the unity of a simple, spiritual act, so the spirit is created to imitate God by its function of unification through intellection (SC 117).

Just as subsistence involves the paradoxical juncture of «in-itself» and «in relation», so the intellection characterizing personal subsistence manifests the same paradox. Intellection was previously considered the soul's immanent activity, but it now serves as an instrument of intellection. If that is true of intellection, it is all more true of volition.

[The spiritual person] may well be engaged in matter, but he is not immersed in it—as spirit—he is not exhausted in his body but turns away from it towards God; his very being involves a relation—vertical—to God which takes him out of the line of development—horizontal—to the species. And all the more so since all his activity orientates him immediately to God; and since, made as he is to know God and to love Him, he can thus double his ontological relation by a free relation which constitutes his «dignity» and perfects in him the image of God (SC 117).

Man's natural relations to self, species, and God somehow surpasses the bonds of nature, for they are to be freely accepted or rejected. In responding to God's call to possess himself and give himself in generosity man chooses between good and evil, and in this choice for election or damnation «invests himself with his own meaning». Thence arises the greatest paradox: «Man, by definition, is the being who can engender himself such as he wills; he is able to take himself in hand, to affirm or deny himself, until at last he shall come to wear his eternal face «as his liberty at least would have it be»» (SC 119-122).

Mystère du temps approached the same mystery by considering man's «double becoming». One involves man's bio-psychological and social growth on the natural level. The other concerns the supernatural becoming in the individual whose activity orients him to God. «If man grows, ages, and dies, then his spiritual life should always grow... from corporeal diversity to "a consummation in unity" (Jn. 17:23)» (MT 236). In both becomings freedom is operative. For example, in the first becoming growth is contingent on a formal education of the body and mind (SC 45), which we can freely accept or reject. In the supernatural becoming there is another education, through faith, which only grace can effect. Man's freedom can accept or reject this offer of grace. Because men are subsistences, they have a power of possession and exclusion, which, in the realm of freedom, translates into a power of acceptance or rejection (SC 110). Thus man's personal center is acknowledged to be the depth where in freedom man is called to become himself and accept God's grace.

PERSON: BEING AND BECOMING

The role of human freedom in man's double becoming introduces another paradox of the person: his being is given but is incomplete.

On the basis of a metaphysical personality, which is at once something in itself and a cry for more, he has to achieve a psychological personality. Now this unity—which is always psycho-organic—is nothing other than a multiplicity in constant process of unification... It is always a unity in the making (SC 64).

The lower, «psycho-organic» becoming is due to the matter-form tension. As men ascend from one synthesis or unity to the next in the movement from *anima* to *spiritus*, they engage in a spiritual becoming with the species. Yet, as we saw, their spiritual becoming is ultimately due to the person-God tension, which is gradually unveiled as the soul ascends to the highest synthesis as *mens* in the movement from immanent to religious activity.

The realization of man's spiritual end can only be attained if he freely makes an act of the will, a choice which is concomitantly an act of renunciation and a gift. It renounces all that thwarts communion and gives itself to all that fosters it. As opposed to organic unity, which is principally a question of function, spiritual integral fulfillment demands a unity of ascension. Mouroux apparently perceived the unity of function as somewhat static, insofar as it seeks to maintain equilibrium among the self-contained organic tensions of the body in its relation to the soul. The unity of ascension, an integration of parts in tension on a spiritual plane, appears to be dynamic, a movement of transcendence. Here the tensions and conflicts are between opposed instincts within the soul itself: egoism and generosity (SC 65f.).

The conflict here is no longer between two component principles, between soul and body, but a conflict within the interior of the one and the same «I», between two «selves» of opposing orientation: a carnal self, solidly rooted in the most elementary and violent instincts, and a spiritual self, solidly rooted in the deep mystery and radical dynamism of the spirit (SC 66).

Mouroux's distinction of the carnal from the spiritual self rests on a double division in man. The first division is ontological, due to the *necessitas materiae*.

To define man as embodied spirit is to define him by a structural opposition in the interior of an indissoluble unity. Both body and soul exist; they are made for each other, but each has a consistence of its own and neither is reducible to the other. They are in opposition in that one is a principle of unity and concentration, and the other a principle of dispersion and multiplicity. Their unity is one of tension, of polarized opposition (SC 63, 58f.).

The second division derives from man's refusal to integrate himself while subordinating himself to God. Instead of obedience man sought self-sufficiency and disrupted the proper order of creation. Original sin with its concomitant concupiscence keeps man divided against himself. This division reaches deeper than the matter-spirit opposition since freedom has been misused. Moreover, insofar as the soul is the form of the body and attached to it, there is a real tension within the soul itself. The soul is drawn to the desires of the flesh, yet it is also called to transcend itself toward God. Interesting as is Mouroux's explanation of original sin¹¹, it suffices to indicate that man must take a position with regard to himself, his body, and even his soul insofar as it is inordinately attached to the body. The internal spiritual division points to the center of the soul whence emanate man's spiritual faculties and where the original unity of intellection and volition responds to God's call of love.

How does man choose his «self»? What point outside of him enables him to regard and choose the self he wishes to be? With its phrase about «the deep mystery» of the spirit the previous text probably was alluding to what *Mystère du temps* would later call the «spiritual ego», the «primordial source» and «inexpressible center» of action, viz., the soul's peak or essence, where essence and existence come together in subsistence. That spiritual consciousness, which measures time, is «the point of origin» (*jaillissement*) for man's being and action (MT 69). There paradoxically the self must choose its «self». While remaining an inviolable mystery and the source of his freedom, man is the personal term of God's will. Mouroux doubtless used the term *élan* to indicate that basic defining relation in which man is called and must respond. He cannot remain neutral. Freedom involves the power to accept or reject God's call. Even after the choice, man can reverse his responses; consequently, he is always the «embrace of a call and response» (SC 109f., 119-122). Man's fundamental tendency to surpass and fulfill his being by entering into union with the world, the species, and God requires free action.

THE PERSON OF CHRIST

How well does the philosophical elaboration of «person» apply to the theological reality which gave rise to the category? Mouroux's Christology enables us to com-

¹¹ That doctrine may be found in the following texts: SC 65-70, 123-127, 139f., 145-159, 192-195; MT 145f., 277f.

prehend better both what Mouroux intended and what the weaknesses of his position are.

Mouroux was very concerned to safeguard the «mediation of a personal Being who is both Man and God—the eternal Word with His two natures, divine and human». For the redemptive act is «an act of [Christ's] human freedom, His human love» (EC 226, 228). This assures the role of the immanent activity of Christ's human soul in accepting completely the Father's will: «It is in the human soul of Christ that the Redemption is achieved». Jesus' humanity has become the focal point of «all creative and redemptive causality» (MT 147, 152, 156). He accomplished His redemptive sacrifice in His incarnation, death, and resurrection, which established Him as mediator between God and man (SC 80-82; MT 111, 146).

In the developing universe God sustains the world, saves men, and forms the Mystical Body of His Son *through a human intellect and will*. The soul of the Risen Christ is the efficacious source of human and cosmic redemption (MT 152).

Having affirmed Jesus' full humanity, Mouroux granted it a proper existence, but not its own subsistence, which would, in the Thomistic tradition, imply a human person.

His humanity is perfectly and magnificently real... But it exists only as posited *in* the Word, not in itself; it is posited *for* the Word, not for itself; it only exists as assumed into the unity of a divine Person. So that the Word, who subsists eternally in the divine nature—with which He is identical—likewise subsists in the human nature—which He draws into his own subsistence (III, 2, 4). Thus, Christ's humanity exists, but it does not subsist; it does not terminate in itself, but in the Word; it is not a being, it has no being except in the Word—strictly speaking, it has no existence in itself, but only in the Word; no separate existence, but in-existence in the Word (EC 226f.).

The human nature may act, but there is only one subject the Word of God. He is joined most intimately to His assumed humanity.

This point is *at the apex of Christ's human soul*... But Christ's soul is not just linked to His body and to God the Creator. It is *linked, in its very existence, to the Person of the Word of God* (MT 1 10f.).

This permits Mouroux to apply the closest ontological union to a corresponding double love. For in Christ's «sacred point» «God's love for man encounters man's love for God» (MT 146-148).

Mystère du temps defines further the «supreme point» (MT 111) in discussing how time and eternity are related in man and in Christ:

In men this spiritual point is on the border between time and eternity. It is supra-temporal and can, therefore inaugurate time. In Christ this point is the *the living and enduring juncture of time and Eternity*. It exists only in the act of thinking, willing, and loving which completely accepts the mission, the message, and the action of the Father and which, therefore, inaugurates all the temporal implications of the redemptive mission. This act transcends the time it inaugurates. It participates in eternity in a unique manner. Even though it takes place *in* a human consciousness, it *springs from an eternal subject*. At this supreme point, Christ is present to His Father (MT 114).

This immediate vision is a gift of the Father to the Son. This gift marks not a «point of sovereignty» but a «point of reception», where Christ possesses eternal life from the Father whence He comes and whither He goes «in love and adoration». The immediate vision of the Father is the unifying principle of Christ's time (MT 115, 117).

Christ's beatific vision grounds His transcendence over and immanence in time:

This point of communion with the Father —this immediate vision of the Father— is not of course in time because it exists in the spirit's loftiest region, the acme of the God-Man's soul where eternal Life is received and possessed beyond time, motion, and temporal succession. But it is not a separated point suspended over time, a reality cut off from the temporal universe. It is, on the contrary, the living source of full redemptive life and salvific time (MT 115).

This paradoxical unity in diversity supplies the key for comprehending Christ's human consciousness of His mission and sacrifice. Alluding to *Hebrews* 10 Mouroux wrote:

We encounter once more the *ephapax* of Christ's coming. But now it is on the level of knowledge and love. Christ's oblation is based on a divine kind of «awareness», which is perfectly simple, unconnected to any corporeal image and (as such) strictly incommunicable to a human soul. It is a knowledge based on eternity, and therefore on unity... This point is not eternity. It is *the eternalized point in Christ's soul*, in which all His time-structuring intentions are united (MT 117f.).

Though not strictly eternity, Christ's soul is so united to God that it does not have to become but enjoys «a unique existence before God». «From the first moment of its existence it is the soul of the Word of God. And so it is not in potency... In this *one* respect, the soul of the God-man necessarily escapes the existential condition of other human souls». This soul's union with God assures the perfect subordination of Christ's body to the soul as its «natural instrument» (MT 111; SC 82).

Because Jesus is «the unique juncture of the eternal in time, of the Creator and His creations» (MT 93), He provides the center of the new, redeemed humanity. So penetrated is His humanity by eternity that it becomes «a pure "instrument" of unity». Because it subsists in the Word without any separate existence «in no way can it interpose itself as a being between God and myself» (EC 226f.). So close is the union of eternity and time in Christ that the Word stands before the Father from all eternity as *Verbum incarnandum*. Since Jesus' personal center is revealed through His humanity, men can join themselves to Him in the most intimate personal union (MT 157, 159). He is the person at the heart of all calls and desires (SC 15). Thus in Christ «God makes man a way of going to Him; it is an infinite paradox, because the inaccessible God is reached by way of a man» (SC 226f., 229). In responding to the divine call man reaches God and is divinized through the love of Christ by the Holy Spirit. For God wills men to be transformed into images of Christ, spiritual relations to Himself as divinized and subsistent in Christ (MT 93f.). This union with God, Father, Son, and Spirit, is accomplished in our «sacred point» where we make «the experience of the center» (MT 145; JC 95f.).

With Christ as the goal of all human dedication humanity whose unity had been shattered by sin, is restored. Christ is seen as the new man, «the only finite-infinite, the only concrete universal», and the universe's «one principle of consistence, movement, fulfillment». We and Christ together form «one mystical person» (SC 22f.; MT 41f., 51f., 148, 156, 158; AF 99, 103). The «absolute paradox» is that «the species itself can be gathered up into a personal unity and become a single man». As God's «creative ideal» Jesus Christ holds all paradoxical tensions in a balanced unity. As the heavenly man, Christ is «the goal of the divine plan», «the archetype of redeemed mankind», and «the normative image of all mankind» (SC 113, 119; MT 155, 158). This union is achieved not by an intellectual idea nor by a spiritual dynamism, but by the mediation of a personal Being, God and man, who saves those accepting His love by faith, and in Him man fulfills his vocation to love God and men (MT 148, 156; EC 226). This union of love grows toward the eschatological «absolute communion with Christ». In hope the redeemed man recognizes that «Christ shall be *All in him* as He is *All in all*, when perfect unity shall be realized in perfect distinction» (SC 130).

EVALUATION AND CONCLUSION

A glance back at the initial questions plaguing the Thomistic analysis of «person» reveals that Mouroux overcame some major difficulties by identifying person with the peak of the soul. He showed how «person» can be both a part of man, as opposed to his nature, and the whole man. For from the soul's peak, or essence, emanate all man's faculties, spiritual and corporeal. It serves as their source and also their end, the unifying principle of all their operations. Yet the soul's essence can be distinguished from its natural faculties as is obvious when a man deliberates before arriving at a final decision. In freedom the person controls the whole man, forming himself, yet the nature with its inherent and acquired habits can resist the implementation of the decision. Furthermore Mouroux has united both Trinitarian and Christological understandings: the person is both «in himself» and «in relation», to God and his fellows. Doubtless Mouroux effected this juncture because he understood person as the point of freedom where love is received and responded to.

This corresponds to human experience: a child first receives love, then in and from that experience he responds to love. Though each has control over his decisions, each is also called to love others. Indeed, a child's identity consists in his particular individuality and in his relation to his parents, siblings, and relatives. All through life he will carry the name of his family and the name bestowed in baptism, the names by which God calls him personally.

The recognition of person as the seat of freedom involves a difficulty. Is not «nature» man's principle of activity? Did not Mouroux identify Jesus' humanity with its intellect and will, indeed with its «human freedom» as the place where the redemptive act was accomplished? Is the person or the nature the source of activity? A footnote in *Mystère du temps* provides an answer:

St. Thomas explains that through His human will Christ is both the «active and passive» instrument of Redemption (*sic instrumentum divinum, ut moveretur per propriam voluntatem*, III, 18, 1, 2); that He acts thus through divine power (*actio-*

ne Christi operantur in virtute divina, 48, 6c, 1, 3); that this power (because of His conjoined divinity) becomes His own (*Christus operatus est nostram salutem, quasi ex propria virtute*, 18, 1, 2); and that this theandric power touches us «not through His human nature, but only through the action of the person of Christ» (8, 5, 1; cf. ad 2 and 8, 3c) (MT 153, n. 12)¹².

Clearly the person acts. But the human nature, though an instrument, is active as well as passive. Previous texts stressed its activity in redemption. How then can both person and nature act?

Mouroux's notion of nature obviates many traditional difficulties. Human nature is not simply grasped in an abstract concept nor as a dynamic individual subjectivity. Its body-soul composition is recognized as a «paradox». On that basis the nature is not only a principle of activity in itself but also stands in relation to all other members of the species and to God. This relationality is due, we indicated, to «matter» which, though a principle of individuality, unites one member of a corporeal species to another and refers to God, beyond finite abstractions, as its final ground of intelligibility. Without doubt nature gives limits to action. Yet, if nature cannot be reduced to a simple concept and inserted into the rules of human thought with their rational necessities, nature need no longer be «determined to a single goal». As Aquinas recognized, the axiom, *natura determinatur ad unum*, is relativized once freedom comes into play (1, 41, 2c). Nature supplies a definite field of activity, but the person chooses his history, freely realizing one of the possible courses of action opened to him within that field.

Does freedom pertain to person or nature? Mouroux actually attributed freedom to both. He had a double notion of freedom. The one aspect he calls *liberum arbitrium*, or free will, the other «liberty». The later is the «power of self-realization», and the former is «the means to liberty». Since liberty «characterizes the person and enables him to respond to his vocation and achieve his destiny», it involves the «problem of dynamism» whereas *liberum arbitrium* concerns only the «problem of structure». Briefly summarized, *liberum arbitrium* starts with the distinction of man's two spiritual faculties, intellect and will; the abstracting intellect presents various finite possibilities to the will which remains «indifferent» before each of them. Since none can move the will of itself, the choice is accomplished by the person, the union of knowing and willing in response to God's call. Thus the natural faculties define the field of activity while man's person realizes the final choice¹³.

In that description there is a bit of confusion insofar as the dynamic aspect of freedom provides the original attraction to actualize the choice. In man's fallen state the attraction can be to carnal satisfaction as well as to spiritual realization in God.

¹² Abbreviations and substitutions occur in Mouroux's citations; the second citation should begin with *operationes* instead *operatione*. We could not verify the reference to III, 18, 1, 2.

¹³ Mouroux's understanding of freedom deserves separate treatment. It is more complex than indicated in our presentation. But there is some necessity of mentioning it since freedom characterizes «person». The main texts are SC 131-153; EC 241-258, 339-354; MT 221-228, 235-238; AT 48-60, 157-175.

Liberum arbitrium then confirms or rejects the orientation of the dynamism. For *liberum arbitrium*, which works through the abstracting intellect, wins distance from the immediacy of the concrete, oriented dynamism in order to direct it. The choice then seems to belong to *liberum arbitrium*, not to the person. Indeed the dynamism the person seems very much like a natural dynamism seeking fulfillment. Perhaps for this reason Mouroux held that necessary as is the identification of the diverse roles of intellect and will in the free act, «it is completely useless to strain to separate them». The act is «the act of the person as such» (SC 132-135; MT 48-52).

Mouroux did not simply relegate the dynamism to «nature». He called it person and characterized it in terms of a call and a response. Someone has to be before being called; even if the call, or the basic personal relation to God, is implicit in the being given at creation, there is a certain ontological priority of being over relation. So Mouroux insisted on the person's fundamental receptivity, or passivity, in the call preceding his active response. He did not begin with a simple natural dynamism necessarily seeking its fulfillment. Indeed, in the case of Jesus Christ, the personal center from which decisions come contains no potency. There is a plenitude from which flow temporal actions, a certain superabundance. One might respond that potency has been obliterated because the beatific vision has been attained and this culminating vision, mysterious as it is, has traditionally been attributed to the natural intellect. Yet such an intellect was conceived as the passive intellect receiving the divine essence in the place of a *species* —and Mouroux's dynamism must reflect an active intellect. Mouroux did not explicitly adapt the much debated theory of the natural desire for the supernatural. But elements of it appear in his statements that man's search to know himself, a mystery, cannot be satisfied until he sees himself in God, that without grace man is matter lacking form, incapable of reaching his end, and that man's «exigent vocation to union with God» can only be fulfilled in Christ (SC 107f., 122-124, 238f.). Instead of taking such statements as ontological descriptions of human nature, he restricted his analysis to concrete man, who *de facto* is fallen, supernaturally redeemed, and called to the beatific vision. This juncture of active desire and supernatural gratuity gave Mouroux a certain flexibility; though man might desire his perfection in God, in the concrete order of salvation that has to be God's gift. Man's active desire has to yield to passive acceptance. For the initiative is wholly God's in the supernatural order, where love involves a *pati divina*. It has to be received even if the very reception involves an acceptance. Supernatural love «is a passivity and a liberty equally radical; always anticipated, always summoned, always stirred up, it is always a love that responds» (SC 209).

In a final reflection on the relation between the natural love of God, a desire for one's own good, and the supernatural love of the Absolute Good for Himself, a gift of self, Mouroux refused to separate the two as conceptual abstractions would dictate. He emphasized their basic unity in the «lived dialectic of desire and gift». «It is the flux and reflux of these two movements in the interior of one and the same *élan* that constitutes the riches, the torment, and the joy of the love of God». For love «ends to God as a Being it wishes to possess by desire and serve by gift». Correspondingly it terminates in both possession and communion; both represent aspects

of the same reality as seen from different angles. Ultimately love is greater than desire, enveloping and integrating it hierarchically into itself. For, according to St. Thomas, charity effects a union with God by which «we are, so to speak, *transformed* into the end itself» (SC 230, 232, 234f.). Mouroux was clearly trying to maintain a balance between activity and passivity in man's free response to God's grace at his personal center.

In a somewhat similar reflection on the notion of person P. Rousselot had identified a center of «Action-Thought» beyond the intellect-will distinction as the point of human freedom where man responds to God's grace¹⁴. Thereby he did not tie himself to a dynamic understanding of that intellectual-volitional center. J. Maritain also identified the peak of the soul as the preconceptual center from which emanated the other faculties and where man encountered God and the singular material beings of the world. There existence is exercised and the fundamental intuition into the distinction of essence and existence occurs. It is the point, individual and spiritual, of poetic insight, freedom, and mystical experience. Yet Maritain also eschewed its interpretation in terms of a natural dynamism. Rather the peak first received, in a spiritual *diastole*, impressions from without on which it meditated in its profound, preconscious depth before expressing itself outwardly in a spiritual *systole*¹⁵. K. Wojtyła developed many aspects of Maritain's thought in attributing freedom to the person that stood in dynamic tension with nature in responding to God's call and the offer of grace¹⁶. W. N. Clarke developed the lines of St. Thomas' thought so as to conclude that «to *be* fully is to be *substance-in-relation*», a truth exemplified and grounded in the Trinity. Though substance is the «primary mode», «relationality is... an equally primordial dimension of being as substantiality». Possessing its own act of existence and creative freedom, person is defined as «an actual existent, distinct from all others, possessing an intellectual nature, so that it can be the self-conscious, responsible source of its own actions». From the transcendence attendant upon conscious relationality derives the natural desire for «personal union with the Infinite God». Because of being's fundamental relatedness Clarke also insists that «active receptivity» is a positive perfection of being as the person lives «the alternating rhythm of *self-possession* and *openness to others*»¹⁷. More recently J. de Finance has illuminated the relation of intellect and will in the moment of freedom when free will and the final practical judgment mutually effect each other. These faculties

¹⁴ Cf. J. M. McDERMOTT S. I., *Love and Understanding* (Rome: Gregoriana, 1983), pp. 266-290, employing mainly, but not exclusively, Rousselot's unpublished private notes.

¹⁵ Cf. J. MARITAIN, *Degrees*, pp. 458-468; *Creative-Intuition in Art and Poetry* (New York: Pantheon, 1953), pp. 71-100, 106-145; *On the Grace and Humanity of Jesus*, tr. J. Evans (New York: Herder and Herder, 1969), pp. 17, 23f., 49f., 55-75, 114, 117, 134-143.

¹⁶ Cf. J. M. McDERMOTT S. I., «The Theology of John Paul II: A Response», in *The Thought of Pope John Paul II*, ed. J. M. McDermott S. I. (Rome: Gregorian, 1993), 57-68. Wojtyła shares much with Lublin Thomism, as developed, e. g., by M. KRAPIEC O. P., *I-Man: An Outline of Philosophical Anthropology*, tr. M. Lescoe et al. (New Britain: Mariel, 1983). Cf. our review in *Gregorianum* LXXXII (1991) 604f.

¹⁷ Cf. W. N. CLARKE S. I., *Person and Being* (Milwaukee: Marquette University, 1993), esp. 14f., 24, 27, 29, 40, 46, 63, 71-73, 106-108, 111-113. Cf. our review in *Gregorianum* LXXV (1994) 382f.

represent the two great modalities of the spirit's radical intentionality and essential openness. In choice there can occur an apparent leap beyond nature and rationality, when freedom decides from the depths of its spiritual subconscious according to its own light. There the unified center of personal conscience ultimately chooses its self and responds to God's love. This deeper willing explains how conversion of the will with its tendencies can happen and how man can direct his life to the mystery of God¹⁸.

Perhaps Mouroux adopted a dynamic understanding of person lest person risk being cut off from God. If a person had no potency, he would not be related to a Pure Act and would remain in danger of absolutizing himself. Yet orienting the spiritual dynamism to God means that it only achieves itself in the immediate, intellectual-volitional union with God. Mouroux realized that this desire for the union of charity with God is a paradox or mystery, indeed the culminating paradox in the hierarchy of paradoxes, rooted in matter, which constitute the mystery as well as the sacred meaning of man (SC 237f). H. de Lubac had argued that man's desire for God could only be understood if there were a conversion from man's perspective to God's: what man sees as his natural desire is nothing but the response to God's desire to communicate Himself and be freely accepted. Indeed, this paradox corresponds to the paradox of human nature itself. For nature implies a necessity, but by nature man is free. Thus man's natural drive has to be freely accepted as a gift in a conversion whereby man accepts God's perspective on reality¹⁹. Perhaps for this reason, following his Jesuit friend, Mouroux spoke of man's spiritual *élan* as both a natural desire and the free response to a call, a unity perceived as duality from different perspectives due to the separation demanded by conceptual thought. Receptivity goes concomitantly with activity. That must be the case for any creature, who receives his being from God, and all the more so in the order of supernatural gratuity. Indeed, the very notion of an active potency implies a passive potency which has received an act and is set in motion because the act, as formal cause, strives to achieve itself. Thus the formal cause stands in necessary relation to the final cause which attracts it and which it already anticipates.

Even if a more receptive understanding of man's personal center is accepted the problem of identification remains. Is not the personal peak what Thomas called the *essence* of the soul? The essence is equivalent to a nature (III, 3, 2c), and a soul is a form in the essential order. Are not nature and person being confused? «Person» may have been characterized by the paradoxical juncture of «in-itself» and «in-relation», but is not Mouroux's nature also a paradoxical junction of «in itself» and «in-relation» (to God and the species)? Perhaps one may interpret nature more as the given which comes with personal freedom. Freedom then has to actualize the natu-

¹⁸ Cf. J. DE FINANCES S. I., «L'éclaire de la liberté», in *S. Tommaso teologo*, ed. A. Piolanti (Vaticano: Pont. Accademia Romana di S. Tommaso, 1995), 35-49. In passing it should be noted that the convergence of so many outstanding Thomists, representing such different traditions of interpretation, argues strongly for the correctness of their position.

¹⁹ Cf. H. DE LUBAC S. I., *Surmaturel* (Paris: Aubier, 1946), pp. 185-291 (esp. 232-235, 250f., 253-257), 483-494.

re. Man's mystery is «that of a being who has to integrate (spiritually) what is already one» (SC 238). So in freedom man becomes what and who he is. Person impresses itself upon nature as a part of its own totality even while in freedom it stands over against nature in order to actualize or integrate it.

Person seems to be the point where all type of tensions or paradoxes meet in the soul. The existential order introduces other difficulties. We have already noted some of them. The spiritual dynamism, orienting man to God, Pure Existence, is located in the existential order. But another aspect of the problem emerges with the question what or who possesses the existence. Existence stands to essence, or nature, as act to potency. If existence is what is most actual, how can anything possess it? Act is supreme. Admittedly the peak of the soul marks the juncture of essential and existential orders, but how can the essential peak «possess» the *esse* which it receives and by which it actualized? One might appeal to another paradox where in a type of mutual causality essence and existence meet, but the supremacy of act over potency would be weakened.

When «person» is identified with a subsistence beyond essence, at first one is tempted to identify subsistence with the individual act of existence. But Mouroux's Christology impedes that identification. For Christ has a human *esse* that does not constitute Him a human person. Mouroux wrote of subsistence as a «mode of existing», but in Thomism modal distinctions are neither fish nor fowl, i. e., not to be found in an ontological composition of essence or existence. The postulation of a mode does not explain the conjunction of Christ's human *esse* with the divine *esse*. If the latter is infinite and the former finite, how can a finite mode join them? Moreover, if person is understood as a center of knowing and willing, how does that apply to the Trinity? Are there three centers of knowing and loving? Thereby the Christological understanding of person threatens to cast itself adrift from the Trinitarian understanding.

Finally, one must ask how the paradoxes discovered by Mouroux in all of reality can be justified intellectually. His analysis leads his reader from the paradox of matter over many other paradoxes to the paradox that man can only find himself in God. The integration of their common structure appears most manifestly in his notion of person. But a paradox joins opposites so as to be an apparent contradiction. Why is the contradiction only apparent? What metaphysical grounding justifies the validity of the paradoxical structure itself?

These objections touch profoundly Mouroux's notion of person. Nonetheless he has taught us much. Apparently independently of Rousselot and Maritain he arrived at a position very similar to theirs. Beyond the play of abstractive intellect and will, there is a center of intellection and freedom which realizes free choices in relation to God and other men. This personal center can be distinguished from the nature which supplies the concrete instances of choice yet it is united to the nature, encompassing the whole man insofar as by freedom one enjoys self-dominion and effects who one is.

Such an understanding teaches us also to relativize the traditional understanding of metaphysics as built upon nature with their inherent necessities to which the laws of thought correspond. Aristotle left place for contingency through the re-

cognition of matter's place in events. Thomas relativized further the necessities of finite natures by introducing an existential order, which renders creation (with its inherent laws) simultaneously contingent and dependent upon God's freedom. Lest pure contingency render all thought arbitrary, Thomas sought to tie existence to an intelligible order of participation, but he never let intellectual determinacy deny divine and human freedom. It remains for his successors to develop further a philosophy based not on natures and necessary laws of thought, but on freedom and its inherent structure. Then nature might find a role within the structure of freedom. The existence of God must be acknowledged insofar as there is any intelligibility in material singulars. Man's abstractive intellect cannot grasp those singulars fully, but they constitute the real. The intelligibility of matter, potentially infinite, presupposes an infinite God capable of comprehending the material singulars He created²⁰. Though human rationality cannot ground an intelligibility beyond itself, human meaning depends neither totally nor primarily upon rational arguments. There is a mystery of love that reveals God and gives meaning to human life created by God. But the mystery of love must be received by freedom in its response to love. In the final analysis man's meaning depends upon a mystery and a gift far greater than man²¹.

JOHN M. McDERMOTT S. I.

Pontifical Gregorian University

GLENN J. COMANDINI

South River, New Jersey

²⁰ In such an argument for God's existence both Maritain and Rahner agree. Cf. J. McDERMOTT S. I., «Maritain on Two Infinities: God and Matter», *International Philosophical Quarterly* XXVIII (1988) 257-269; «Rahner on Two Infinities: God and Matter», *Ibid.*, 439-457. The same argument underlies Lonergan's *Insight*.

²¹ Cf. J. M. McDERMOTT S. I., «A New Approach to God's Existence», *The Thomist* XLIV (1980) 219-250, shortened and slightly revised in «Proof for Existence of God», *The New Dictionary of Theology*, ed. J. Komonchak et alii (Wilmington: Glazier, 1987), 804-808. This proof grounds the paradoxes of reason uncovered by Mouroux and can be understood to interpret the existential order as the order of love and freedom beyond essences or natures.



LOS FUNDAMENTOS DE LA BIOÉTICA DE H. TRISTRAM ENGELHARDT

Introducción

El trabajo de H. Tristram Engelhardt, junto con las ya vastamente conocidas obras de van Rensselaer-Potter y la de Tom L. Beauchamp y James F. Childress¹, completa una trilogía de notables obras norteamericanas sobre bioética cuya influencia actual no se discute. Pero la obra de Engelhardt se diferencia de las anteriores, entre otras cosas, en que no sólo es cuestión de problemas bioéticos específicos, sino, sobre todo, en que constituye el primer intento serio de sistematizar la viabilidad epistemológica misma de la bioética a partir de ciertos fundamentos éticos explícitos. Por otra parte, si bien es cierto que esta versión de la ética, y por tanto de la bioética, corresponde a un marco cultural muy específico, en este caso el mundo anglosajón, también lo es el hecho de que la irradiación de esta obra trasciende largamente tales coordenadas.

El libro de H. T. Engelhardt ha recibido ya dos ediciones en inglés y cuenta con una traducción al español efectuada sobre la segunda edición inglesa². No es preciso subrayar la importancia de este autor quien, por lo menos desde un punto de vista cuantitativo, posee una impresionante producción. Esto queda suficientemente atestiguado ya en *Los fundamentos de la bioética*, donde se autocita en treinta oportunidades, siendo superado solamente por Kant, que merece cuarenta y una citas, no todas con el mismo espíritu benevolente con que se trata a sí mismo. De todos modos, es justo advertir que en algunos pasajes Engelhardt efectúa ciertas afirmaciones un tanto sorprendentes respecto de sus propias posiciones, como se verá en algunos de los siguientes párrafos:

¹ VAN RENSSELAER-POTTER, *Bioethics. Bridge to the Future*. Prentice Hall, New Jersey: 1971. T. L. BEAUCHAMP-J. F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1979. Uno de los méritos principales de la primera obra citada fue el acuñamiento y empleo sistemático del término *bioética*.

² H. TRISTRAM ENGELHARDT, *Los fundamentos de la bioética*. Traducción de G. Hernández (capítulos 5-7) y O. Domínguez (capítulos 8-10), Paidós, Barcelona 1995 (en adelante *FB*). La primera edición original fue publicada por Oxford University Press en 1986, y la segunda, bastante ampliada respecto de la primera pero igual en el nudo de sus doctrinas, en 1995. Nuestro análisis se basará en la traducción española de la segunda edición.

«A partir de la primera edición ha resultado dolorosamente obvio que mucho de lo que intenté explicar ha sido malinterpretado. Esto procede en parte de mi propia reticencia [...] Como indiqué en el prefacio a la primera edición, gran parte de los resultados a los que me vi conducido eran (y todavía lo son) detestables. Había iniciado una aventura intelectual sin conocer su destino último; llegué a conclusiones respecto a insuficiencias del razonamiento filosófico que no me eran en modo alguno agradables. Pero, a pesar de haber admitido estas circunstancias, parece ser que más de un crítico, y tal vez numerosos lectores, no tomaron mis confesiones (y lamentos) en serio» (p. 18).

«El autor (sc. él mismo) es, al fin y al cabo, un católico ortodoxo tejano converso. Es un converso por elección y por convicción, a través de la gracia divina y debido al arrepentimiento por innumerables pecados (incluyendo el de una primera edición que necesita ser perfeccionada). Su narrativa no carece de contenido. El autor está firmemente convencido de que, excepto por la misericordia divina, quienes llevan a cabo muchos de los hechos permitidos por un Estado secular (por ejemplo, el aborto solicitado y la eutanasia) están en peligro de caer en el fuego eterno del infierno. Como buen tejano se pregunta si éste arde con madera de roble, de cedro o con mesquite. Como buen conocedor de la teología, sabe que ésta es una pregunta que sólo podrá ser contestada por el Todopoderoso el día del Juicio Final» (p. 25).

«Sin embargo, el lector debe comprender que el autor de este libro sostiene firmemente que la caridad es una de las respuestas correctas en presencia del sufrimiento humano (aparte de ser una expresión apropiada del arrepentimiento, acto de arrepentimiento que, sin duda, debe realizar el autor de este libro)» (p. 47).

«¿Ha actuado correctamente el propietario de este libro al gastar dinero en su adquisición en lugar de haber ayudado a los indigentes hambrientos?» (p. 124).

«Hemos ofrecido aquí una visión de esa ética (sc. secular y pluralista), y al hacerlo, parece ser que hemos apoyado propuestas que muchos lectores estimarán provocativas, si no ofensivas. Tengan por seguro que esta situación también inquieta al autor, pero esto es a todo lo que podemos llegar mediante el razonamiento secular» (p. 452).

«Después de la Reforma la idea de quién debía ser tenido por hereje se complicó, en razón de que no sólo la Iglesia católica sino los diversos grupos heréticos, que se habían independizado, se sintieron obligados a exterminar herejes. El decreto "De haeretico comburendo" continuó en uso hasta el siglo XVII. No cabe duda de que el Decreto en cuestión habría sido utilizado por las autoridades de la época contra el autor de este libro y contra muchos de sus lectores» (p. 477 n. 68).

Después de estas afirmaciones, que podrían pasar por anecdóticas, pero que son bastante reveladoras del espíritu polémico de la obra y, en todo caso, no dejan indiferente al lector, podemos pasar a un examen del libro. El método que emplearemos en el análisis consiste, esencialmente, en una selección de textos lo suficientemente ilustrativos que eximirán de mayores comentarios dada su claridad. Dicho esto, proponemos un estudio dividido en tres momentos, los cuales, a nuestro juicio, constituyen el marco teórico dentro del cual Engelhardt estructura su obra:

1. Qué entiende Engelhardt por «ética» y los dos tipos de éticas que surgen de esa comprensión, a los cuales llamaremos, por una simple razón de comodidad, la «secu-

lar-formal» y la «religioso-contenutística». Estos nombres nos parecen traducir la intención del autor quien, sin embargo, no los emplea explícitamente.

2. La ética como ciencia de principios.

3. La distinción entre «persona» y «ser humano» (no toda persona es un ser humano, como lo muestra, según Engelhardt, la teología angélica. Pero también debe decirse, y he aquí una de sus afirmaciones más problemáticas, que no todo ser humano es una persona).

Finalmente, en un cuarto apartado, procederemos a inventariar, con el objeto de precisar un *status quaestionis*, las críticas más recientes a la obra de Engelhardt, en especial las contenidas en el libro editado por Gilbert Hottois, *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt* (Vrin, Paris 1993), y en el de Vittorio Possenti, *Approssimazioni all'essere* (Il Poligrafo, Padova 1995). La elección de estos dos trabajos obedece a dos motivos: a) en primer lugar por su actualidad; b) en segundo lugar, porque se trata de críticas provenientes de perspectivas filosóficas relativamente alejadas unas de otras, lo cual permite enriquecer el debate.

1. *Qué es la ética y cuáles son sus tipos.*

Está suficientemente claro a lo largo de las páginas de *FB*, que para el autor la ética es un modo de resolución de controversias; éste tiene sin embargo la particularidad de que debe salvaguardar hasta donde sea posible un respeto casi absoluto por las posiciones antagónicas originales:

«Al observar la realidad para determinar qué vincula a extraños morales, nos enfrentamos a las mismas dificultades que surgen cuando volvemos la mirada hacia las propias intuiciones. No poseemos un criterio intersubjetivo *para resolver controversias* [...]» (p. 79. Subrayado nuestro).

«La llamada a la conversión lleva aneja una de las esperanzas tradicionales para *la resolución de controversias morales* [...] Por otra parte, la apelación a un Dios trascendente y a su gracia no puede *resolver las controversias* que se plantean a una sociedad laica» (p. 89. Subrayados nuestros).

«*Como mínimo, la ética y la bioética son un medio para solucionar disputas* concernientes a la conducta conveniente que descarta el recurso a la fuerza como base fundamental para una resolución» (p. 91. Subrayado nuestro).

«Este análisis pretende poner al descubierto una tautología. Este razonamiento circular (esto es, que *parte del concepto de la ética como tarea centrada en la resolución de controversias morales* sin recurrir fundamentalmente a la fuerza, sino con autoridad moral) es aceptable si sirve para develar la naturaleza de uno de los elementos primordiales en la vida de las personas [...] Resumiré, esperando que ello contribuya a aclararlos ulteriormente, *los puntos relativos a la resolución con autoridad de las controversias morales* expuestos hasta este punto» (p. 94. Subrayados nuestros).

«*Las controversias morales* en el campo biomédico son disputas de política pública *que se deben resolver* pacíficamente por medio del acuerdo acerca del procedimiento que se debe utilizar para crear reglas morales basadas en el principio que dice que no hay que emplear la fuerza contra el inocente sin su consentimiento» (p. 98. Subrayados nuestros).

«Por consiguiente, la moralidad en una sociedad pluralista secular es el ejercicio de hacer el bien dentro de los límites impuestos por la autoridad moral en comunidades que defienden visiones morales opuestas» (p. 129).

En ningún pasaje donde es cuestión de definiciones, aparece la ética como vinculada, por ejemplo, a una óptica de formación del carácter (vicios y virtudes) o como integrada a una perspectiva pedagógica y/o política. Solamente al final del libro hay un par de páginas bajo el subtítulo «Vicios y virtudes» (*FB* pp. 449-452), con una veloz referencia a Aristóteles y a los escolásticos sobre la moral de la virtud que demuestra, por lo menos, que el autor no desconoce esas versiones de la ética. Sin embargo, la alusión es bastante superficial y lo que queda es que las virtudes deben entenderse «dando una interpretación especial a la afirmación de Kant de que la virtud es una fuerza de voluntad moral» (*FB* p. 450). De este modo, el enfermo virtuoso o el dispensador de asistencia sanitaria virtuoso, que viven además en una sociedad laica y pluralista, es aquél «que ha desarrollado como hábito la voluntad de respetar la libertad de los demás y de intentar conseguir su bien, al tiempo que tiene en cuenta los posibles perjuicios y beneficios» (*Ibid.*). De esto el autor infiere que si es preciso hablar de virtudes, las únicas admisibles en un contexto secular y pluralista serán la *tolerancia*, la *liberalidad* y la *prudencia*. Entre estas tres, la primera es la más importante, y nos obliga a fomentar una predisposición a tolerar que los demás desarrollen sus propias ideas, «por más depravadas que éstas sean» (*Ibid.*). Pero al mismo tiempo, el compromiso a la tolerancia no excluye una serie de sanciones contra aquéllos con quienes no se está de acuerdo, siempre y cuando no se utilice la violencia contra ellos ni se invada su propiedad. Esas sanciones pueden ser la censura, el vilipendio, la abominación, el ostracismo, la excomunión, etc. (*Ibid.*). En el caso especial de la virtud de tolerancia, pueden apreciarse las inevitables inconsistencias del no-cognitivismo moral, pues quedaría siempre por justificar en virtud de qué autoridad sanciones tales como las mencionadas podrían ser aplicadas por un cuerpo colegiado, por ejemplo. El puesto centrípeto de la tolerancia hace que la intolerancia sea para Engelhardt el peor de los vicios. En cuanto a la liberalidad y la prudencia, no hay ninguna precisión adicional que permita inferir el por qué de su puesto central junto a la tolerancia, excepto una breve justificación de carácter retórico sobre la cual no vale la pena detenerse. Ahora bien, estas afirmaciones respecto de las virtudes mínimas necesarias para el correcto funcionamiento de cualquier orden comunitario, son al fin de cuentas poco compatibles con la visión moral que el autor sostiene al comienzo de su obra:

«En un contexto moral secular general *la virtud pierde su contenido moral*. Lo que en un tiempo fueron asuntos de naturaleza moral se convierten en asuntos de preferencia. El mundo moral de la secularidad ofrece, a lo sumo, procedimientos de negociación y acuerdo. Los lenguajes del carácter y la virtud son desplazados por las obligaciones y los derechos contractuales» (*FB* p. 28. Subrayado nuestro)³.

³ Guy Rocher escribe, a propósito del retroceso de la moral frente a lo jurídico: «Una de las más frecuentes expresiones de este retroceso es la juridización de los grandes principios de aquello que se llama, desde hace mucho tiempo, “ley natural” o “derecho natural”, en una transposición bajo la forma

En fin, la categorización de la ética como un modo de resolución de conflictos, es un supuesto que Engelhardt adopta sin inquietarse por mostrar en razón de qué dicha taxonomía es mejor que otras versiones posibles.

1. 2. La ética secular-formal y la ética religioso-contentutística.

La resolución de controversias morales en que se resuelve la función de la ética según Engelhardt, no puede dejar de tomar en cuenta la existencia de dos grandes tipos de pensamiento moral, los cuales es preciso tratar de conciliar. Estos dos grandes tipos se derivan de la contraposición entre una *ética secular*, necesariamente vacía de contenido porque no es posible hablar de «cánones» morales aceptables para todos, y una *ética canónica* cuya única viabilidad es, para Engelhardt, predominantemente *religiosa* porque en realidad, afirma el autor, ningún contenido moral puede aspirar a otro estatuto que el de *creencia (belief)*, y estas últimas constituyen la forma básica de expresión de lo religioso. Es preciso subrayar en este punto que para el autor, los únicos contenidos posibles de la ética son las normas⁴. Una ética que se quiera secular, pero al mismo tiempo «canónica», tendrá siempre para Engelhardt algo de religiosa, o, en el mejor de los casos, no pasará de ser «ideología»⁵. Pero aún en el caso de las éticas abiertamente religiosas, también nos encontraríamos frente a casos irresolubles, como los expresados en el concepto talmúdico de TEYKU. Sin em-

contemporánea de los «derechos de la persona». La dignidad de la persona, su derecho a la intimidad, al respeto, al prestigio, a la educación, a los cuidados de salud, a la integridad corporal... ya no son invocados en virtud de la ley natural sino en virtud de artículos de leyes positivas que han sido realizadas bajo el título de Cartas o Declaraciones» («La bioéthique comme processus de régulation sociale: le point de vue du sociologue», en *Bioéthique. Méthodes et fondements*. Cahiers Scientifiques de l'ACFAS, vol. 66, bajo la dirección de M.-H. Parizeau, Association canadienne pour l'avancement des sciences, Montréal 1989, 49, p.52. Citado por E. DELEURY, «Éthique, médecine et droit: des rapports qui reposent sur une confusion entre les rôles», en *Les fondements de la bioéthique*. Textes réunis par M.-H. Parizeau (cit.), p. 83.

⁴ Geneviève Delaisi de Parseval y Alan Janaud escriben en *L'enfant à tout prix. Essai sur la médicalisation du lien de filiation*, Seuil, Paris 1983, p. 257: «Lo que nos parece peligroso es que, bajo apariencias científicas, lo que se oculta en realidad sean viejas cuestiones de moral. Y nos parece que el término bioética es un subterfugio para secularizar esas cuestiones, para dar la impresión de no tratarlas de manera religiosa. También nos parece igualmente peligrosa esa demanda de *normas*. En un dominio tan cambiante, convendría quizá más bien tratar de comprender antes de fijar las prácticas en un molde rígido» (citado por E. Deleury-R. Hudon, «Politique, morale et droit. Enjeux autour de la reproduction humaine et de l'avortement»: *Aquinas* XXXV [1992] 639).

⁵ Después de inspirarse en la definición marxista de «ideología», Engelhardt sostiene: «La ideología es una falsa conciencia porque canoniza un conjunto concreto de circunstancias políticas, sociales y económicas, condicionadas históricamente y cuando racionaliza la alienación de los trabajadores de su trabajo. En este contexto, los pensadores elaboran y sostienen la ideología que protege los intereses de la clase dominante [...] En este libro denotamos con el término «ideología», *grosso modo*, la concatenación de ideas, imágenes, valores morales, supuestos metafísicos y epistemológicos que proporcionan a un grupo de personas una concepción de la moralidad, de la justicia, de las estructuras sociales adecuadas y de la autoridad política legítima. Se utiliza este término para designar el equivalente secular del nexo de interpretaciones morales, axiológicas, políticas, epistemológicas y metafísicas que proporciona la religión. Este uso está estipulado porque, entre otras cosas, según las explicaciones marxistas, las creencias religiosas forman parte de la ideología" (*FB* pp. 456-457 n. 2).

bargo, este concepto veterotestamentario resulta extrapolado por Engelhardt (quien, recordemos, se autodefine como «un buen conocedor de la teología», *FB* p. 25), al plano de la moralidad secular. Debemos insistir en que esa extrapolación no está suficientemente justificada por Engelhardt, en la medida en que los conflictos TEY-KU, tal como aparecen en la acepción de ese concepto que él mismo emplea para ejemplificar su posición, no son conflictos morales sino religioso-litúrgicos⁶. Por otra parte, desde el momento en que, a pesar de todo, desea efectuar ese salto, Engelhardt omite los numerosos lugares neotestamentarios donde sí es cuestión de problemas morales, además de problemas religioso-litúrgicos, y en los que la «resolución de conflictos» o de «casos difíciles» no sólo es posible, sino que aparece más sólidamente fundada.

Queda bastante claro en todo caso que, debido a la introducción del postulado no-contentutístico como *conditio sine qua non* para cualquier categorización epistemológica de la ética secular, postulado apoyado a su vez en un no-cognitvismo moral de inspiración kantiana llevado a sus últimas estribaciones⁷, produce un corte tajante con las éticas contentutísticas o «canónicas», como las llama el autor, las cuales, necesariamente, son en última instancia religiosas porque sus contenidos, como se dijo, sólo son alcanzables por la fe. Después de haber efectuado una recorrida por algunos textos de Gilson, Tertuliano y San Agustín, y de haberlos interpretado de una manera indudablemente original, Engelhardt concluye que «estos escritos son un ejemplo de la opinión según la cual sólo se puede conseguir el verdadero conocimiento de los fines importantes de la vida y de las verdades de la existencia a través de una gracia o creencia especial. Al margen de esa gracia, la fe parecerá una locura a los ojos de los griegos y un escándalo a los ojos de los judíos (I Cor 1 23)»⁸. Pero no solamente esos textos son empleados de una manera bastante curiosa; llama también la atención la permanente referencia a textos custodiados por la Iglesia Ortodoxa Oriental. Las razones que llevan al autor a emplearlos no siempre aparecen con toda la pertinencia y claridad deseables⁹.

⁶ «En los textos religiosos occidentales nos encontramos con ejemplos clásicos de dilemas morales. Piénsese, por ejemplo, en la solución de Judas Macabeo sobre la disposición de las piedras del altar del Segundo Templo, que había sido profanado por los sirios helénicos durante su ocupación. No sabiendo qué hacer con estas piedras sagradas, pero profanadas, ordenó colocarlas en un lugar de la colina del Templo, hasta que surgiera un profeta que decidiera dónde se debían colocar (I Mac 4: 44-46). El problema moral no resuelto en el razonamiento moral ha sido subrayado en el concepto talmúdico de TEYKU [...] En los conflictos morales en que las cuestiones que se debaten son verdaderamente TEY-KU seguramente se es libre de echar una moneda al aire, seguir las propias inclinaciones o elegir guiado por un prudente egoísmo» (*FB* p. 148).

⁷ Recordemos que Kant es, después de sí mismo, el autor más citado por Engelhardt: «Aunque mi exposición de las condiciones categoriales del conocimiento y la moralidad tienen un acento fuertemente kantiano, en principio pueden refundirse ventajosamente en términos más hegelianos [...] Con ciertos matices, no existe conflicto entre mi postura y la de Kant» (*FB* pp. 478-479 n. 73).

⁸ *FB* p. 517 n. 33.

⁹ Las referencias a la teología oriental comienzan ya a partir del capítulo II, n.5. No es seguro que los mismos teólogos ortodoxos compartan de buen grado todas las afirmaciones doctrinarias de Engelhardt basadas en su conocimiento de la teología ortodoxa, ni aún cuando éste las emplea en el marco de su disputa con la teología católica romana. Veamos, a modo de ejemplo, un par de textos suficiente-

La vacuidad de contenidos propia de la ética secular obedece, según el autor, al fracaso del proyecto racional moderno:

«Los límites de la razón, junto con el fracaso del proyecto filosófico moderno de descubrir una moralidad canónica dotada de contenido, constituyen la catástrofe fundamental de la cultura contemporánea secular y enmarcan el contexto en que se desarrolla la bioética contemporánea. La bioética contemporánea ha ignorado, por lo general, esta catástrofe, ha continuado como si nada hubiese ocurrido, como si sus supuestos filosóficos fundamentales no hubiesen sido cuestionados» (FB p. 16).

«Muchos ofrecen asesoramiento o consejo bioético como si sólo existiese una bioética dotada de contenido, una única ortodoxia bioética canónica y dotada de contenido que guiara todas las decisiones morales seculares y justificara toda política sanitaria [...] Pretenden conocer *la* visión moral secular dotada de contenido, canónica para todas las personas. La única dificultad es que ésta no existe [...] Al intentar asegurar los fundamentos racionales de una bioética secular, cuestionamos en este libro el proyecto mismo de una ética secular; reconocemos la imposibilidad de descubrir *la* ética secular, canónica, dotada de contenido, como también admitimos la imposibilidad de que exista una bioética canónica secular dotada de contenido [...] Este proyecto pone al descubierto el abismo existente entre la moralidad que vincula a extraños morales y la que une a amigos morales» (FB p. 17. Subrayados del autor).

«El autor reconoce en el campo de la bioética secular una diversidad, que es a menudo perversa, pero que el Estado no puede eliminar con ninguna excusa» (FB p. 23)¹⁰.

mente representativos: «La concepción católico-romana de la ley natural gira en torno a una interpretación racionalista de los elementos que constituyeron las enseñanzas cristianas originales. San Pablo dice que los no judíos tienen «escritas sobre sus corazones [...] las exigencias de la ley» (Rom 2 15). La interpretación ortodoxa dice que San Pablo se refería al corazón humano, una facilidad del alma que, con la disposición adecuada, puede apreciar la orientación ofrecida por Dios [...] *Por el contrario*, los católicos romanos sostienen que sólo la razón, y no el corazón, puede descubrir la ley de Dios» (FB p. 476 n.65. Subrayado nuestro). Al respecto, puede consultarse la interesante nota de M. IMPERIALE, «Reflexiones sobre el concepto de corazón»: *Sapientia* L (1995) 407-411, que concluye con una cita de la *Divina comedia*, Parad. XXX 40 donde se observa, precisamente, que los conceptos de corazón y razón no son en absoluto antagónicos: «Luce intellettuale, piena d'amore; /amor di vero ben, pien de letizia; /letizia che trascende ogni dolzore». Otro texto audaz de FB: «De hecho, se ha argüido que el cristianismo occidental minó su propia base cuando intentó establecer el cristianismo mediante la razón. El cristianismo occidental invitó al ateísmo al intentar probar por medio de la razón lo que sólo debe demostrarse a través de la fe» (p. 477 n. 69). Las incontables referencias a la teología oriental comparada ventajosamente con la romana, justificarían una segunda lectura, esta vez teológica, de FB. Esta segunda lectura, incluso, podría efectuarse casi sin relación con los temas bioéticos. Y no sería disparatado hacerlo desde el momento en que el mismo Engelhardt desactiva toda posibilidad de relación entre la moral secular, que es necesariamente vacía de contenidos si quiere alcanzar alguna viabilidad epistemológica, y la moral «canónica», que forzosamente se resuelve (o tal vez sería más exacto decir disuelve) en la fe.

¹⁰ En principio, no resulta muy claro en qué se funda el autor para determinar en función de qué criterio algunas prácticas bioéticas son a menudo perversas, desde el momento en que ha hecho profesión de fe no cognitivista en moral. Privilegiar el principio de permiso, el cual será examinado más adelante, no soluciona la dificultad, pues siempre se estará en necesidad de explicar por qué debe privilegiarse un principio sobre otro. El no cognitivismo ético parece desembocar en aporías insolubles.

«El autor, de hecho, afirma la narrativa moral canónica dotada de contenido, pero se da cuenta de que no se puede derivar de la razón, sino tan sólo de la gracia divina» (*FB* p. 25).

«Aunque el autor afirma que no existe una autoridad moral secular que pueda, en términos seculares generales, justificar la prohibición de la venta de heroína, de la disponibilidad del aborto, de la comercialización de los servicios de eutanasia, o de la prestación del alquiler comercial de úteros, mantiene firmemente que ninguna de estas empresas es moralmente correcta. En efecto, se trata de grandes males morales, pero su maldad no puede captarse en términos puramente seculares [...] Ser libre significa ser libre de elegir erróneamente" (*Ibid.*).

«En este libro examinaremos la posibilidad de alcanzar una bioética secular dotada de contenido canónico [...], pero hemos de decir de antemano que una bioética de este tipo no es posible» (*FB* p. 31).

«Como veremos en este libro, no se puede demostrar en términos seculares generales el grave mal moral que reside en el aborto directo (el autor de este libro lo sabe desde un punto de vista religioso y afirma rotundamente que el aborto directo es un acto inicuo). La bioética secular no puede elaborar argumentos seculares concluyentes para prohibir muchas acciones que son consideradas por la sociedad cristiana occidental como un desorden moral, tales como el suicidio, la eutanasia activa de niños gravemente deficientes, o las "actividades sexuales antinaturales"» (*FB* p. 42)¹¹.

«La imposibilidad de establecer una visión concreta de la vida buena, del comportamiento adecuado, de la política sanitaria y de la bioética basándose en argumentos seculares racionales generales, conduce a dos acepciones divergentes de la bioética: la bioética secular y la bioética del compromiso moral dotado de contenido. Este libro centra su atención en la primera acepción de bioética» (*FB* p. 47).

«En este libro se arguye que, en materia de moralidad y bioética secular, el supuesto politeísta es inevitable. El politeísmo de la posmodernidad significa el reconocimiento de la radical pluralidad de visiones morales y metafísicas» (*FB* p. 56).

¹¹ A esta altura conviene aclarar qué entiende el autor por «secular», pues se trata de un concepto abundantemente utilizado a lo largo de *FB*. Engelhardt se ocupa de aclarar su posición en la p. 465 n. 19. Allí, después de examinar siete acepciones diferentes «unidas entre sí por ciertos parecidos de familia», afirma, se empleará el término «secularidad» en la primera acepción: «secularidad [es el] marco moral dentro del cual pueden colaborar individuos de diferentes religiones e ideologías». Sin embargo, la última acepción inventariada por Engelhardt no es en absoluto extraña a sus razonamientos morales, los cuales toman como premisa la radical separación entre la ética secular-formal y la religioso-contenutística: «[la] secularización [es el] proceso por el cual una cultura pierde el sentido de la trascendencia y lo reemplaza por un significado mundano o immanente». En realidad, él mismo hace en p. 32 de *FB* una afirmación que corrobora su preferencia implícita por esta última acepción: «Los problemas bioéticos contemporáneos se plantean sobre el telón de fondo que representa la fragmentación de la perspectiva y de la visión moral que está estrechamente ligada a la pérdida de fe y a los cambios que han tenido lugar en el ámbito de las convicciones éticas y ontológicas occidentales». Y poco más adelante insiste en la misma idea, que no abandonará a lo largo del libro: «Así, la bioética contemporánea se enfrenta a una situación que se caracteriza por un considerable escepticismo, por la pérdida de fe y de convicciones persistentes [...]».

«La posmodernidad pone de manifiesto la imposibilidad de obtener mediante argumentos lógicos una interpretación normativa dotada de contenido de la moralidad y de la bioética que pueda proporcionar autoridad moral a la política pública en general y a la sanitaria en particular» (*FB* p. 96).

«[...] ¿es mejor ser un piadoso bautista sureño, un deísta tejano o un ateo homosexual de San Francisco? [...] ¿Es mejor ejercer la medicina como ginecólogo abortista o como internista? ¿Es mejor, desde el punto de vista moral, ejercer la medicina sobre todo por el lucro que comporta o, por el contrario, en el contexto de una clínica de la Iglesia sin ánimo de lucro? En ésta y muchas otras circunstancias, los argumentos morales seculares darán escasa o nula orientación» (*FB* p. 101).

«La moralidad occidental y la autoridad para realizar una política pública se fundamentaban en el supuesto de que la razón puede justificar una moralidad y una bioética dotadas de contenido y canónicas para extraños morales, pero se ha demostrado que este supuesto es insostenible» (*FB* p. 109).

Es muy importante notar que para el autor, la única posibilidad de abastecer de contenido racional a la ética, es, o ha sido, la Ilustración. Y como el posmodernismo es, precisamente, el fracaso de ésta, no es posible por lo tanto esperar un papel protagónico de la razón en la formación del discurso moral.

No se podría acusar a Engelhardt de inconsecuente en algunos aspectos de su teoría. Si se le objetara, por ejemplo, que sus razonamientos basados en un no-cognitivism moral que nos coloca al borde del nihilismo, permitirían defender igualmente el exterminio de un campo de concentración y una obra filantrópica, él responde, precisamente en el apartado «Al borde del nihilismo» (*FB* p. 88), lo siguiente:

«Si no disponemos de argumentos racionales para desenmascarar algunas líneas de conducta como canónicamente inmorales, habrá que concluir que el enfoque médico del hospital de Albert Schweitzer y los campos de concentración de los nazis serían igualmente defendibles o indefendibles. Los actos del opresor y del santo serán igualmente justificables o carentes de justificación, al menos en términos seculares generales. Estamos al borde mismo del nihilismo. No es posible establecer un método objetivo para decidir cuándo lo moralmente desviado ha de ser considerado también moralmente equivocado. No existe una forma secular general de descubrir el carácter concreto de la vida buena».

Un mérito innegable de este trabajo, es la coherencia con que el autor llega a ciertas conclusiones cuando fuerza a los principios del no-cognitivism que le sirven como punto de partida a expresar lo más claramente posible sus virtualidades, aun cuando sabe, como declara abundantemente a todo lo largo del libro, que buena parte de esas deducciones en materia moral son, incluso para él mismo, repugnantes. Cabe pues examinar cuál es la función de la ética en un mundo de «extraños morales», tal como el autor llama a aquéllos que se ven obligados a interactuar por pertenecer a una misma comunidad, no necesariamente política, pero que: a) no comparten los mismos valores y criterios acerca de lo bueno y lo malo; y, sobre todo, b) se enfrentan a la situación fáctica de que no es posible privilegiar un criterio sobre otro no sólo por medio de la razón, sino también desde un punto de vista religioso. Vivimos en un mundo pluralista que ha abandonado la idea de que sólo es posible ofre-

cer una única versión de la ética, es decir, un mundo que ha abandonado el «supuesto monoteísta» (*FB* p. 55) a favor de un pluralismo mucho más próximo al «supuesto politeísta» (*Ibid.*). De hecho, «la época contemporánea se caracteriza por el neopaganismo y un resurgir de la simpatía por el politeísmo» (*FB* p. 470 n. 10). Es decir que, ni aun apelando a lo religioso, se puede obtener una ética contenutística válida para todos porque no todos creen en un mismo Dios. El pluralismo también es de aplicación en esta instancia. Sin embargo, es preciso alguna orientación moral. Cabe pues, examinar en el próximo apartado cuál es la única condición de posibilidad de la ética. Esta condición estará dada si es posible establecer un orden de principios aceptables para todos. Obviamente, esta aceptabilidad estará en directa proporción con la vacuidad contenutística de tales principios.

2. *La ética como ciencia de principios.*

La concepción de la ética como un medio de resolución de conflictos plantea, obviamente, la cuestión acerca de cuál será ese modo de resolverlos. Se trata de vincular a «extraños morales», según una expresión profusamente empleada por el autor, y por esa razón, la ética no podría aspirar sino a proporcionar ciertos criterios que faciliten esa vinculación:

«*Los fundamentos de la bioética* reconoce que cuando los individuos intentan resolver controversias no escuchan a Dios de la misma manera y no encuentran argumentos racionales bien fundados para resolver sus controversias morales, tan sólo les queda el recurso de ponerse de acuerdo pacíficamente sobre cómo y hasta qué punto colaborar [...] La naturaleza libertaria de una moralidad secular y una bioética generalmente defendible es una característica inevitable de una moralidad que no puede apoyarse en Dios, ni en la razón objetiva para descubrir las premisas morales, canónicas, seculares y dotadas de contenido" (*FB* p. 21).

En definitiva, no se puede aspirar a más que a una ética procedural:

«Con todo, fuera del ámbito de comunidades de creencia concretas existe una moral de procedimiento que puede unirnos y servir de fundamento a una ética de procedimiento" (*FB* p. 26.).

«[...] hay que constatar la inexistencia de un vínculo a través del cual sea posible moldear la comunidad moral que nos vincule a los demás en términos dotados de contenido y que puedan ser entendidos por todos (como veremos más adelante, este vínculo, si es que puede ser creado, será de procedimiento y carente de contenido)" (*FB* p. 39.).

«Las controversias morales en el campo biomédico son disputas de política pública que se deben resolver pacíficamente por medio del acuerdo acerca del procedimiento que se debe utilizar para crear reglas morales [...]» (*FB* p. 98.).

Ahora bien, el procedimiento investigado por Engelhardt como medio para la vinculación de extraños morales, es el que consiste en un consentimiento de base acerca de ciertos principios. Éstos constituyen un marco global de la praxis biomédica, vacío de los contenidos que podría proporcionarle la experiencia moral, y por lo tanto son llamados por Engelhardt «trascendentales» en sentido kantiano. De hecho,

él mismo aclara que el uso de dicho término está referido a un argumento que diseña las condiciones de posibilidad de la experiencia humana de la acción, encontrándose tal argumento fuera de la misma experiencia, y en consecuencia, pudiendo ser considerado como *a priori*. Engelhardt no sólo subraya las condiciones trascendentales de la experiencia, sino también de la moralidad (FB p. 477 n. 72; p. 480 n. 78). Es preciso insistir en que, aun cuando estos principios no forman parte de la experiencia moral, sino que son las mismas condiciones de posibilidad de ella, es preciso que exista consenso respecto de ellos, pues el consenso aparece para Engelhardt como la única fuente de autoridad moral¹². Resulta suficientemente claro que la posibilidad del consenso básico dependerá en directa proporción de la vacuidad contentutística del marco de las disputas; mientras más grande sea el número de individuos convocados a participar de ese consenso, mayor será la exigencia de que los principios aglutinantes o conciliadores no atenten contra ninguna visión moral concreta.

2. 1. El principio de permiso.

El principio más importante de todos, aquél del cual proceden en alguna medida todos los demás, es el principio de permiso¹³. Éste fundamenta la moralidad del respeto mutuo, pues su máxima es: «No hagas a otros lo que ellos no se harían a sí mismos, y haz por ellos lo que te has comprometido a hacer» (FB p. 138). El principio de permiso «es la condición necesaria para poder resolver con autoridad moral las controversias morales entre extraños morales sin recurrir a la fuerza y para mantener un lenguaje ético secular mínimo destinado a alabar y censurar» (FB p. 120). Este principio proporciona el marco formal vacío que posibilita el consenso mutuo en un ámbito secular y pluralista, y constituye la fuente misma de la autoridad moral: «La autoridad de las acciones que implican a otros en una sociedad pluralista secular tiene su origen en el permiso de éstos [...] Sin este consentimiento o permiso no existe autoridad [...] El principio de permiso expresa la circunstancia de que para resolver disputas morales en una sociedad pluralista, la autoridad no puede partir ni de argumentos racionales ni de creencias comunes, sino únicamente del acuerdo de los participantes» (FB p. 138).

¹² «Si resulta imposible establecer claramente por medio de la sólida argumentación racional un punto de vista moral concreto como canónicamente decisivo (y, de hecho ésta es una tarea imposible, ya que el establecimiento de tal punto de vista presupone por sí mismo un punto de vista moral, y esto es justamente lo que está en discusión), entonces la única fuente de autoridad secular general para el contenido moral y la dirección moral será el consenso [...] La autoridad moral secular es la autoridad del consentimiento» (FB p. 91). «La autoridad moral secular no es ni más ni menos que la autoridad de quienes acuerdan colaborar» (FB p. 92). «Ya que la argumentación racional sólida fracasa en principio al intentar establecer una noción moral dotada de contenido, sólo nos queda el acuerdo» (FB p. 95).

¹³ Hay aquí una diferencia importante con la primera edición de la obra, donde el principio más importante era el de autonomía: «[...] he rebautizado en esta segunda edición el "principio de autonomía" como «principio de autoridad moral» para indicar de una forma más clara que no está en juego ningún valor que poseen la autonomía o la libertad, sino el reconocer la necesidad de obtener autoridad moral a través del permiso de los implicados en una empresa común» (FB p. 21). Digamos de paso que en este apartado será sólo cuestión de los principios más importantes: el de permiso, el de beneficencia, el de propiedad y el de autoridad política.

El recurso a este principio ahorra, pues, la discusión acerca de qué es bueno o malo independientemente de la voluntad de los contratantes. La eticidad de una vasectomía experimental por ejemplo, dependerá del acuerdo entre el científico y el sujeto del experimento, y no de una referencia exterior al consenso entre ambos. No hay cánones, siquiera somáticos, que nos orienten acerca de la bondad o maldad objetivas de la vasectomía. Engelhardt ilustra mejor esta posición, aunque no en el contexto de su análisis del principio de permiso, con el ejemplo de un paciente odontológico que desea someterse a un tratamiento sin anestesia por el solo placer de experimentar qué se siente. En este caso, el odontólogo, si está de acuerdo con el paciente, puede proporcionar dicho tratamiento sin dilemas morales. Éste es el tipo de «contrato Ulises», según la terminología del autor¹⁴. Después de todo, sugiere Engelhardt, si no fuera por este tipo de situaciones, la medicina no podría haber avanzado (*FB* p. 362ss.).

2. 2. El principio de beneficencia.

El otro gran principio enunciado por Engelhardt junto al de permiso, es el de beneficencia. Éste presenta algunas dificultades ante las cuales el mismo autor queda perplejo y sin acertar a solucionarlas. En efecto, si su máxima exige: «Haz el bien a los demás» (*FB* p. 140), es preciso aproximarse mínimamente a un contenido del bien, con lo cual la formalidad pura del principio puede verse afectada: «Debido a que existen formas divergentes de interpretar en qué debería consistir “hacer el bien”, no podemos identificar en la moralidad secular el principio de beneficencia con la regla de oro» (*FB* p. 126). Las distintas características del principio de permiso y del de beneficencia producen entre ellos una inevitable tensión que debe resolverse a favor de una moralidad del respeto mutuo, es decir, en definitiva, del principio de permiso, sostiene el autor sin brindar mayores precisiones:

«Teniendo en cuenta que este tipo de disputas [sc. morales] sólo se puede resolver en las sociedades pluralistas seculares apelando al principio de permiso, éste es conceptualmente previo al principio de beneficencia» (*FB* p. 139).

Ahora bien, desde el momento en que se hace depender la legitimidad del principio de beneficencia del mismo criterio aplicado en el principio de permiso, es decir, en la renuncia a otorgarle cualquier contenido, su significación, y sobre todo su concreta operatividad, quedan en consecuencia bastante disminuídas porque su consistencia lógica ha sido desarticulada. Para resumir la aporía en términos sencillos, diremos que el principio de beneficencia exige hacer el bien a los demás, pero no se ve

¹⁴ «También se puede efectuar un contrato de “tipo Ulises”. Imaginemos que queremos experimentar qué se siente al ser tratado por un dentista sin anestesia local. Se le dice al dentista que no aplique anestesia local y que perforo el diente haciendo caso omiso de los gritos de dolor. Imaginemos también que el dentista, Doc Holliday [*sic*], accede a ello, ata al paciente a la silla y empieza a perforar. El paciente grita dolorosamente “¡Esto ha sido un grave error! ¡Deténgase y anestésime!” [...] El paciente ha transferido a Doc Holliday el derecho a tratar sin anestesia. Si Doc Holliday continúa el tratamiento sin anestesia, a pesar de los gritos desesperados del paciente, no estará violando la moralidad del respeto mutuo» (*FB* p. 354).

cómo podrá beneficiarse a otros si no tenemos forma de determinar en qué consiste ese bien. El autor no parece advertir que el principio de beneficencia es ontológicamente posterior a la noción de bien, de modo que no es posible postular un principio renunciando simultáneamente a la noción que le da origen y justifica. Y esto sin hacer la menor alusión a la aceptabilidad o inaceptabilidad moral de dicho bien. Si hay consenso, no existirían mayores dificultades en la instrumentación del principio de beneficencia, pero si no lo hay (y éste es precisamente el caso que cuenta prioritariamente en la noción de ética de Engelhardt, esto es, un modo de resolución de controversias), no se advierte cuál pueda ser el sentido de dicho principio. En otras palabras, el principio es útil en situaciones donde precisamente la ética, entendida a la manera de Engelhardt, no tiene ninguna función. Su validez se restringe exclusivamente al caso de los «amigos morales», pero el problema radica en que la moral posmoderna debe ocuparse de los «extraños morales», y para los extraños morales no hay posibilidad de alcanzar un acuerdo sobre el bien por medio de la razón, pues todas las posiciones son igualmente defendibles. La razón no puede guiarnos en la determinación de la bondad o maldad del aborto y/o del infanticidio, de la masturbación, ni tampoco decidir si es mejor ser «un baptista sureño, un deísta tejano o un ateo homosexual de San Francisco» (*FB* p. 97). La razón no puede guiarnos siquiera en la definición de enfermedad, pues no poseemos una noción canónica de forma o estructura somática (*FB* p. 445; cap. VI, *passim*)¹⁵. El principio de beneficencia tiene pues, en la teoría de Engelhardt, una justificación bastante endeble. De ahí el lamento del autor respecto de la «naturaleza trágica de la medicina» (*FB* p. 149). La indefi-

¹⁵ El cap. X de *FB* se titula precisamente «La remodelación de la naturaleza humana [...]». Allí se dice, entre otras cosas, que la naturaleza humana es fruto del azar (p. 442), y que en vez contar con un origen de la naturaleza humana en un acto creativo divino, se nos ofrecen ahora las teorías de Charles Darwin y A. R. Wallace. Y como «no existe nada sagrado en la naturaleza humana [...], no existe razón para que no se pueda cambiar radicalmente (p. 444). Por eso también «podemos hacer de nuestros cuerpos objetos de nuestro juicio y manipulación, discernir de qué modo hubiésemos sido mejor modelados y diseñar, de acuerdo con ello, nuestra reconstrucción genética [...] Hasta ahora nuestras intervenciones han sido modestas [...] En el futuro aumentará nuestra capacidad de dominar y manipular la naturaleza humana adaptándola a objetivos previamente seleccionados por las personas. Al desarrollar la capacidad de profundización en la ingeniería genética, no sólo de células somáticas, sino de la línea germinativa humana, podremos configurar y modelar nuestra naturaleza a imagen y semejanza de los objetivos elegidos por las personas humanas, y no por la naturaleza o Dios» (p. 443). Engelhardt fundamenta este derecho a la remodelación de la naturaleza humana en la inexistencia de cualquier elemento de sacralidad en su interior, y por eso estaríamos autorizados a esperar que ello se refleje en la formulación de una ética secular. Sin embargo, el autor menciona un «núcleo sagrado de la moralidad secular» (p. 156). Escribe además: «El atractivo que ejercen el desarrollo, el progreso y la evolución ilimitados, ofrece una imagen secular de la concepción cristiana de la *theosis* o deificación» (p. 449), y remata esta afirmación con una cita teológica de dudosa pertinencia en la ilación del razonamiento, respecto de las profundas intuiciones de San Basilio el Grande, San Atanasio y de toda la Iglesia Ortodoxa a propósito de un principio de sacralidad en la naturaleza humana: «El cristianismo ortodoxo toma en serio la afirmación del Salmista, “Yo os digo, vosotros sois dioses” (Ps 82 6). Así como San Basilio el Grande comprendió, el hombre es una criatura que ha recibido la orden de convertirse en un dios. O según San Atanasio, Dios se encarnó en el hombre para que nosotros nos convirtiéramos en dioses [...]» (p. 534 n. 19). La nota, que no deja de producir una cierta perplejidad en el lector, culmina con la cita de bibliografía teológica ortodoxa en la que es cuestión de lo sagrado en el hombre.

nición de lo bueno y lo malo postulada por el principio, deja sin embargo un resquicio para el consenso entre «amigos morales» (vemos que el caso de los «extraños morales» queda sin solución procedural cuando se trata de hacer operativo el principio de beneficencia); *este consenso será la fuente exclusiva de determinación axiológica*, y por eso, los ciudadanos de un estado pluralista «deben abstenerse de utilizar la fuerza estatal contra individuos «culpables» de cometer delitos sin víctimas¹⁶, sin importar que ellos consideren que esos delitos sean inmorales (esto es, «delitos» en los que todos los implicados han decidido libremente participar: la venta de pornografía, la prostitución, o la venta de heroína y mariguana). Se deben tolerar los inextinguibles mercados de la pornografía, de la prostitución y de las drogas debido *al derecho básico humano al mercado negro*» (FB p. 192. Subrayado nuestro).

2.3. El principio de propiedad.

Otro de los principios postulados es el de propiedad, también derivado del de permiso¹⁷. Su máxima es: «Las personas se poseen a sí mismas, poseen lo que hacen, o lo que otras personas poseen y les transfieren; las comunidades son propietarias en la medida en que las personas crean tales comunidades y transfieren fondos a la propiedad colectiva, o en la medida en que los grupos crean riqueza común. Por tanto: entrega a todos aquello a lo que tienen derecho; abstente de coger lo que pertenece a varios o a uno solo» (FB p. 186).

Cabe notar aquí que a lo largo de todo el libro el autor defiende la idea de que no se puede derivar un principio deontológico de una realidad factual. Por eso resulta poco claro que la enunciación del principio tenga como punto de partida, precisamente, una instancia teórica («Las personas se poseen a sí mismas...»). Los intentos por justificar una ética secular de pleno contenido fracasan (FB p. 60ss.), entre otras cosas, porque «apelar a una realidad exterior nos mostrará lo que es, pero no lo que debe ser o cómo debe enjuiciarse lo que es» (FB p. 61), afirma Engelhardt. En realidad, si el principio aspira a alguna significación normativa que respete la radical separación entre el orden ontológico y el deontológico postulada por el autor, debería ser íntegramente reformulado en modo imperativo y no en indicativo.

La introducción del principio de propiedad es exigida porque el consentimiento o permiso sobre el cual se funda toda posibilidad de moral secular, sólo es posible entre aquellos que se poseen a sí mismos; ésta es la primera forma de propiedad y la que proporciona la *conditio sine qua non* del acto consensual en materia biomédica. La referencia de Engelhardt es, en este punto, el pensamiento de John Locke, pero entendido «de una forma hegeliana» (FB p. 176). Ahora bien, también existen importantes derivaciones de este principio en aspectos referidos a la asignación de recursos sanitarios, e incluso en la adquisición o compra de servicios médicos por parte de los individuos. Obviamente, estos derechos de adquisición de servicios médi-

¹⁶ La noción de «delitos sin víctimas» ha sido estudiada en profundidad en el libro de Robert P. George, *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Clarendon Press, Oxford 1995.

¹⁷ El principio de justicia es subsumido por Engelhardt en el de beneficencia.

cos se extienden a *cualquier* tipo de servicio, desde un respirador artificial, hasta un aborto, siendo la autoridad del Estado por sí misma impotente para decidir cuáles servicios deberán priorizarse, cuáles prohibirse y cuáles estarán disponibles.

El estado no puede, *motu proprio*, tomar ninguna decisión racionalmente justificable, pues ello implicaría que unos puntos de vista morales deberían ceder frente a otros, y, justamente, el Estado no puede arrogarse la función de juez supremo cuando lo que está en juego son contenidos éticos concretos. Se ha intentado, según Engelhardt, hacer derivar una supuesta autoridad moral del Estado a partir de siete teorías, que van desde la doctrina del derecho divino del soberano hasta el contrato hipotético rawlsiano¹⁸. Pero ninguna de estas hipótesis, excepto la última, puede satisfacer las exigencias de una moralidad pluralista y secular, cuya función es la resolución de controversias entre «extraños morales». Y es que la fuente de toda autoridad moral es la posesión personal de sí mismo. De ahí la importancia del principio de propiedad en la estructuración del discurso moral. La última hipótesis respecto del origen de la autoridad estatal está anclada, precisamente, sobre este principio de propiedad, el cual hace posible el ejercicio pleno del libre con sentimiento:

«[...] llegamos a la séptima [en realidad, sexta] y última fuente de autoridad moral del gobierno, esto es, el consentimiento verdadero que otorgan los ciudadanos a la acción del gobierno. Esta condición no es tan difícil de satisfacer como se podría sospechar en un principio. Dado que los individuos pacíficos pueden defender en cualquier momento a los inocentes contra el uso de la fuerza, el gobierno puede, del mismo modo, actuar para proteger a los inocentes contra delitos tales como el asesinato, la violación y el robo [...], pero la autoridad moral del Estado no es extensible al control de la acción consensuada de los individuos libres [...]» (*FB* pp. 195-196).

Una consecuencia de esto es que, por ejemplo, «se deben tolerar los inextinguibles mercados de la pornografía, de la prostitución y de las drogas debido al derecho básico humano al mercado negro» (*FB* p. 192), pues «en la medida en que las prostitutas y sus clientes pueden demostrar que los implicados en la prostitución lo están libremente, la línea de autoridad de la acción está claramente demostrada» (*FB* p. 193). Y lo mismo vale para la comercialización de estupefacientes. Una vez más, no podemos dejar de señalar la existencia de algunos problemas derivados de estas posiciones de Engelhardt. En efecto, todo está permitido en la medida en que no medie violencia hacia terceros ajenos al contrato; es el caso de la prostituta con sus clientes, o el de los drogadictos y, en general, de todos aquellos implicados en lo que se llama «daños sin víctimas» (*victimless harms*). Sin embargo, la noción de violencia manejada por Engelhardt es la de un concepto cuyo referente principal es la violencia física: asesinato, violación, robo. Hay sin embargo otro tipo de violencia, no tan manifiesto, pero cuyos efectos son inconmensurablemente más deletéreos y de mayor alcance que los de la violencia física: se trata, precisamente, de la violencia que atenta contra la «ecología moral de la comunidad», para emplear una expresión de R.

¹⁸ En realidad, Engelhardt anuncia en la p. 188 de *FB* que tratará «de las siete principales maneras que se han utilizado para justificar la autoridad estatal», pero inmediatamente a continuación analiza sólo seis.

P. George¹⁹. Si una persona no está implicada en ningún «daño sin víctimas» (prostitución, pornografía, drogas, etc.), no por ello puede dejar de sentirse violentada en sus convicciones que, por ejemplo, suponen la naturaleza social del hombre y que, por lo tanto, consideran como grave y violentamente degradante para la comunidad en la cual dicha persona está inserta y por la cual espera poder alcanzar su plenitud personal, el que se permita este tipo de acciones indiscutiblemente inmorales, y que, además, la legislación deba renunciar a un juicio moral respecto de algo que no deja indiferente a nadie. En la vida social concreta de las comunidades, resulta difícil aceptar de buen grado que ciertas acciones universalmente reputadas como perversas, incluso por el mismo Engelhardt, quien no ignora la maldad inherente de algunas de ellas²⁰, queden legalmente impunes porque no se acierte a encontrar un fundamento teórico-racional que, por lo menos, ampare jurídicamente las convicciones de aquellos que no comparten la idea de que pueda ser moral y/o socialmente perfecto, o por lo menos moral y/o socialmente indiferente drogarse, masturbarse, frecuentar prostitutas o adquirir pornografía. Algunas de estas acciones, al resultar inequívocamente disolventes de la personalidad (particularmente el caso de la drogadicción), conllevan el riesgo de romper el círculo restringido de los participantes en ellas, quienes no verán ya ningún impedimento en robar, asesinar o violar con el objeto de, por ejemplo, obtener los recursos monetarios que permitan la continuación de tales prácticas. Si bien existiría un «derecho humano básico al mercado negro», es de suponer que los precios practicados en tal mercado, precisamente en razón de su

¹⁹ *Op. cit.*, p. 108. En este punto la posición de Engelhardt está muy próxima a la de David Richards, quien en *The Moral Criticism of Law*, Dickenson Publishing Co., Encino, California 1977 (cit. por R. P. George en p. 143), escribe, por ejemplo: «La pornografía puede ser vista [...] como un deleite sensual en la celebración erótica del cuerpo, un concepto de libertad fácil sin consecuencias, una fantasía de autoindulgencia repetitiva intemporal. En oposición al punto de vista victoriano que define estrechamente la función sexual apropiada en una forma rígida, análoga a las ideas de regularidad y moderación excremental, la pornografía edifica un modelo de variedad plástica y gozoso exceso en la sexualidad. En oposición a la melancólica descalificación católica de la sexualidad como una concomitancia desdichada y espiritualmente superficial de la propagación, la pornografía proporciona una idea alternativa del estatuto independiente de la sexualidad como un éxtasis profundo [...]». Y en *Sex, Drugs, Death, and the Law*, p. 176-177 (Rowman and Littlefield, Totowa, N. J., 1982; cit. por R. P. George, p. 143), escribe: «En realidad, hay algo moralmente perverso en la condena del uso de drogas como esclavitud moral intrínseca, cuando la misma prohibición de dicho uso parece ser una limitación arbitraria de la libertad personal». En la p. 126 puede leerse, respecto de la prostitución: «Debemos desenmascarar este punto de vista cruel [sc. la condena moral] como lo que es: no un juicio moral crítico, sino un remanente de una ideología sectaria, secularizada en el ideal de un matrimonio sentimental santificado en la condena de la prostitución [...] El fracaso en ver la dignidad moral y humana de las vidas de las prostitutas es un fracaso moral de la imaginación y de la autoevaluación crítica». Estas afirmaciones de Richards se fundan, precisamente, en un tácito principio de autonomía que no considera al uso de drogas, a la pornografía y a la prostitución como cosas meramente tolerables, sino directamente como bienes morales positivos (cfr. *Sex, Drugs, Death, and the Law*, p. 35). Recordemos que para Engelhardt ya ni siquiera es válido hablar de «autonomía», sino de «permiso».

²⁰ Elegimos dos pasajes, entre los muchos existentes, al comienzo y al final del libro donde se corrobora esta curiosa posición: «El autor reconoce en el campo de la bioética secular una diversidad que es a menudo perversa, pero que el Estado no puede eliminar con ninguna excusa» (*FB* p. 23). «[...]hay que tolerar muchas cosas que sabemos que son profundamente erróneas. No podemos utilizar la argumentación racional para corregir estos errores» (*FB* p. 452).

clandestinidad, acabarán en algún momento con la capacidad financiera de buena parte de sus clientes por una doble razón: la adicción creciente impide el ejercicio normal de cualquier actividad laboral. Se trata, en sentido literal, de un círculo vicioso. Aquéllos, al verse imposibilitados de acceder a la droga y al mismo tiempo padeciendo su necesidad en forma extremadamente acuciante, no vacilarán en recurrir a una violencia proporcional a la necesidad experimentada con el fin de obtener los mencionados recursos²¹. La tolerancia debida a ciertas conductas, no puede transformarse en permisividad total, pues ellas son contrarias a la búsqueda de soluciones no violentas de las controversias éticas. Hay, pues, cierta inconsistencia en este «derecho humano básico al mercado negro».

Uno de los argumentos «permisivistas» de Engelhardt se basa en un razonamiento consecuencialista, aunque él mismo ha descalificado antes al consecuencialismo (*FB* p. 67: «Para poder elegir entre varias prácticas morales contrapuestas basándose en las consecuencias, se necesitará conocer de antemano qué consecuencias son mejores o peores que otras. La ética consecuencialista presupone otra ética no consecuencialista [...] Para evaluar las consecuencias hay que disponer de un criterio moral independiente»). En efecto, argumenta, la experiencia demuestra que los intentos de prohibir estos males, «conducen a un nivel de corrupción y de violencia, cuyos males son tan significativos que probablemente superen cualquier tipo de bienes buscados ingenuamente con su proscripción» (*FB* p. 193). No aparece suficientemente justificado como una «razón prudencial», como la llama el autor, que deba renunciarse a alguna forma de oposición a cosas que él mismo considera como malas y socialmente disgregantes²², sólo porque la racionalidad ilustrada, esto es, la única que cuenta para Engelhardt, no sea capaz de ofrecer un fundamento teórico lo suficientemente sólido, o porque resulte ingenuo suponer que se erradicarán ciertas prácticas oponiéndose a ellas. Esto último equivaldría a sostener que debe eliminarse la institución policial porque está probado que la represión del delito no disuade a los futuros delincuentes. La perversidad intrínseca de ciertas acciones, especialmente de aquellas más degradantes por su proyección social, es razón suficiente para la sanción de alguna forma sociopolíticamente eficaz de represión. Pero Engelhardt llega incluso a confundir, en no pocos pasajes, «tolerancia» con «derecho».

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Universidad Nacional de Cuyo

(Continuará)

²¹ Una rebaja del precio de la droga o, incluso, su distribución gratuita, terminaría tal vez con el narcotráfico, pero no con la mayor disponibilidad de droga ni con la adicción.

²² A pesar de que una y otra vez Engelhardt defiende el valor de la individualidad frente a lo comunitario, y de la popular idea liberal en cuanto a que los derechos del individuo terminan donde empiezan los ajenos, no se priva de sostener sin embargo que «Los seres humanos son animales sociales y, consiguientemente, tienden a concebir socialmente los bienes» (*FB* p. 121).



CUANDO LAS CONTRADICTORIAS SON VERDADERAS¹

La lógica nos enseña que son contradictorias aquellas proposiciones en que una niega pura y simplemente lo que otra afirma². No convienen, por lo tanto, ni en cualidad (una es afirmativa, la otra negativa) ni en cantidad (una es universal, la otra particular). En virtud de tal oposición, si una es verdadera, la otra es necesariamente falsa, y viceversa. Por ejemplo: todo hombre es justo (falso), algún hombre no es justo (verdadero).

Pero, ¿en qué fundamenta la lógica tales afirmaciones? En el principio absolutamente primero de la razón, el principio de identidad: toda cosa es lo que es, o todo ser es de una naturaleza determinada que lo constituye distintivamente, que se expresa para el lógico bajo la forma negativa del principio de no contradicción: ser no es no ser, o es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo la misma relación.

Por esa razón, no se pueden atribuir predicados contradictorios a una misma cosa³. En efecto, el juicio es verdadero o falso en la medida en que tiene (o no) conformidad con lo que es: «Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso; mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero»⁴. Esto nos lleva a reflexionar, aunque más no sea brevemente, acerca de la verdad.

¿QUÉ ES LA VERDAD?

La verdad es una adecuación.

En el clásico tratado *De veritate* se propone la siguiente definición: «veritas est adaequatio rei et intellectum»⁵ (la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento). Esta adecuación no ha de entenderse como si en la mente se diera una «copia» o

¹ Agradecemos al Dr. Abelardo Pithod y a la Lic. Hilda E. Difabio sus sugerencias y oportunas correcciones.

² Cfr. J. MARITAIN, *El orden de los conceptos*, nueva. ed., Buenos Aires 1984, p. 176ss.

³ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphys.* IV 3: 1005 b 11-34.

⁴ ARISTÓTELES, *Metaphys.* IV 7: 1011 b 26-27.

⁵ SANTO TOMÁS, *De verit.* q. 1 a. 1c. Conviene aclarar que la definición se refiere a la *verdad lógica* y no a la *verdad ontológica*, fundamento de la primera, que todo ser tiene en cuanto es *inteligible*. Cfr. A. LLANO, *Gnoseología*, Pamplona 1983, pp. 42 y SS.; y A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Madrid 1981, pp. 436-438.

«pintura» de la cosa. Si así fuera, la verdad consistiría en la adecuación de una cosa externa con otra «cosa» interna, lo que exigiría un tercer término en el que se reconociera la adecuación, y así se abriría un proceso al infinito⁶.

Este malentendido de la doctrina aristotélico-tomasiana ha suscitado no pocas críticas a lo largo de la historia del pensamiento filosófico. Sólo a modo de ejemplo, veamos cómo Gottlob Frege concluye que la verdad es *indefinible*:

«Una correspondencia es una relación. Pero esto va en contra de la manera de usar la palabra “verdadero”, que no es una palabra relacional [ya que funciona ordinariamente como adjetivo]. Pues en una definición han de especificarse determinadas características. Y al aplicarlas a un caso particular siempre surgiría la cuestión de si era verdad que esas características son las que tienen que ser. De este modo nos moveríamos en un círculo. Así, pues, resulta verosímil que el contenido de la palabra “verdadero” sea completamente *sui generis* e indefinible ni contiene indicación alguna de nada más con lo que algo haya de estar en correspondencia [...] Una correspondencia sólo puede ser perfecta cuando las cosas que están en correspondencia coinciden; por consiguiente, cuando no son en absoluto cosas diferentes [...] Sólo sería posible superponer una representación a una cosa si la cosa fuese también una representación. Y, entonces, si la primera correspondiese perfectamente con la segunda, ambas coincidirían. Pero esto no es precisamente lo que se quiere decir cuando se define la verdad como correspondencia de una representación con algo real. Para esto es completamente esencial que lo real sea distinto de la representación. Pero entonces no puede haber correspondencia completa, verdad completa. Así, pues, nada en absoluto sería verdadero, puesto que lo que es solamente verdadero a medias, no es verdadero. La verdad no admite un más o menos. ¿O sí? ¿No se podría mantener que hay verdad cuando se da correspondencia en un determinado aspecto? Pero, ¿en cuál? Pues entonces, ¿qué deberíamos hacer para poder decidir si algo es verdadero? Deberíamos indagar si era verdadero que, pongamos por caso, una representación y una realidad se corresponden en el aspecto establecido. Y con esto estaríamos otra vez ante una pregunta del mismo género, y el juego podría empezar de nuevo. Así fracasa el intento de explicar la verdad como correspondencia. Así fracasa cualquier otro intento de definir el ser verdad. Pues en una definición han de especificarse determinadas características. Y al aplicarlas a un caso particular siempre surgiría la cuestión de si era verdad que esas características son las que tienen que ser. De este modo nos moveríamos en un círculo. Así, pues, resulta verosímil que el contenido de la palabra “verdadero” sea completamente *sui generis* e indefinible»⁷.

Creímos oportuno reproducir el texto que antecede a fin de comprobar cómo pueden deslizarse equívocos que conducen a una conclusión falsa, bajo la apariencia de una prolija y rigurosa argumentación. En efecto, pueden señalarse en ella las siguientes confusiones: 1) entre modificación física y actualización perfectiva; 2) entre signo instrumental y signo formal.

⁶ Cfr. A. LLANO, *op. cit.*, p. 27.

⁷ G. FREGE, «El pensamiento: una investigación lógica», en ID., *Investigaciones lógicas*, trad. españ. de L. Valdés V., Madrid 1984, pp. 51-53. Hemos analizado más ampliamente la concepción fregeana de lo verdadero y lo falso en un trabajo anterior: *La lógica matemática de Gottlob Frege*, Mendoza 1994.

En efecto, no se debe pensar que, por el conocimiento, resulte en el alma una «copia» o un «calco» del objeto, sino que en ella tiene lugar la aprehensión discriminada de una cualidad formal sin la materia⁸. El cognoscente se *actualiza* en la forma conocida sin renunciar a nada de cuanto ya posee; sin las contrariedades, resistencias y renunciaciones propias de los cambios materiales padecidos por los cuerpos físicos. Más aún, las actualizaciones precedentes no sólo no son una competencia y un impedimento para el enriquecimiento del alma, sino que «cuanto más rica se hace ésta, más crece —permítaseme la expresión— en su frescura original y natural y en la capacidad de asimilación»⁹.

La verdad es una identificación intencional.

Es decir, la *conformación* del entendimiento con la cosa entendida no es un simple «parecido», y el entendimiento, cuando su acto goza de la propiedad de la verdad, adquiere la *misma forma* que la cosa entendida tiene ya en sí misma. Pero se trata de una *identificación* por la cual lo entendido y el entendimiento se hacen *intencionalmente* una misma cosa. En efecto, «nuestra conciencia es referencial o intencional, pues nunca pensamos o sentimos nada (lo cual no es lo mismo que pensar o sentir la nada, si ello es posible). Siempre que pensamos, pensamos algo; siempre que conocemos, en cualquier nivel, conocemos algo. Y es precisamente este carácter referencial del sujeto lo que lo hace de algún modo salir de sí, trascender de la pura subjetividad para devenir o transformarse en todo lo que conoce»¹⁰. Es decir, el entendimiento puede «hacerse», mediante las intelecciones respectivas, lo que las diferentes cosas inteligibles son. En este sentido decía el viejo Aristóteles *anima est quodammodo omnia*¹¹ (el alma es, en cierto modo, todas las cosas), refiriéndose a su capacidad de trascender de sí para abarcar potencialmente todo el ser, pues conocer una cosa es una manera de llegar a serla. Merced a esta fundamental plasticidad óptica del entendimiento, las cosas pueden revelárenos tal cual son, y no deformadas por la subjetividad del cognoscente¹².

La intencionalidad psíquica hace, además, que el objeto conocido o entendido tenga prioridad cognoscitiva sobre el acto de conocerlo o entenderlo. «Es el objeto lo que *primo et per se* se da en el acto de conocer. Él es el «dato inmediato» y no la conciencia del acto y —mucho menos— el conocer mismo (es decir en qué consista conocer o entender). La reflexión comporta esa dificultad y, digámoslo, esa *oscuridad* de lo que se da como en segunda instancia»¹³. «*Alius est actus quo intellectus intelligit lapidem et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem*»¹⁴ (distinto es el acto por el que el intelecto entiende la piedra, del acto por el que entiende que él en-

⁸ Cfr. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, Pamplona 1978, p. 63.

⁹ C. FABRO, *op. cit.*, pp. 72-73.

¹⁰ D. CARDOZO BIRITOS, *Filosofía y conocimiento*, Mendoza 1972, p. 5.

¹¹ *De anima* III 8: 431 b 21.

¹² Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *op. cit.*, p. 459.

¹³ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, Buenos Aires 1994, p. 252.

¹⁴ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 88 a. 4 ad 2um.

tiende la piedra); y «prima intellecta sunt res extra animam» (las primeras cosas entendidas están fuera del alma)¹⁵.

La doctrina de la intencionalidad, ha sido retomada con fuerza por Franz Brentano¹⁶, quien inspiró notablemente el pensamiento de Edmund Husserl en tal aspecto. «Todo fenómeno psíquico —dice— está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia¹⁷ intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto [...] Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc. Esta inexistencia intencional es exclusivamente propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante. Con lo cual podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto»¹⁸.

Pero, no obstante esa *trascendencia referencial* del sujeto, el conocimiento se realiza en la propia *inmanencia* del cognoscente, pues la identificación intencional por la cual el sujeto trasciende de sí mismo para captar el objeto se realiza sin salir de la intimidad de aquél. No hay aquí contradicción: la intencionalidad trascendente del sujeto no altera en lo más mínimo la inmanencia del acto cognoscitivo. Y esto es posible porque la identificación cognoscitiva no es como la asimilación material en la cual lo asimilado debe ser destruido para incorporarse al sujeto; el conocimiento es una asimilación representativa en donde el objeto se presenta ante el sujeto por medio de una representación de sí mismo¹⁹.

Al respecto, dice Cornelio Fabro: «La posesión del objeto se hace posible, desde el punto de vista de la estructura subjetiva del alma, por la determinación y el surgimiento de una especial modificación cualitativa, llamada “especie cognoscitiva” [...] A la especie como tal le compete un modo de ser particular, el ser “intencional”: la especie que ontológicamente es una cualidad accidental del alma, gnoseológicamente es aquello que es el objeto al que se refiere y al que refiere, porque está especificada

¹⁵ SANTO TOMÁS, *De potent.* q. 7 a. 9c. «Lo cual no significa desconocer o negar la auto-presencia o auto-posesión que el alma humana tiene, por ser espiritual. Por el contrario, supone afirmar que la auto-conciencia del alma no le aporta ningún saber sobre ella, por lo menos intuitivamente. Debe realizar un “discurso” para avanzar en ese camino» (A. PITHOD, *op. cit.*, pp. 252-253).

¹⁶ Puede hallarse un análisis crítico de las particularidades que tal doctrina adquiere en Brentano en C. FABRO, *op. cit.*, pp. 70ss.

¹⁷ Esta palabra no significa la no existencia, sino la *existencia en* (nota del traductor de la edición española).

¹⁸ F. BRENTANO, *Psicología*, trad. españ. de J. Gaos, Buenos Aires 1951, pp. 21-22. En este sentido, y en el ámbito de la psicología cognitiva contemporánea, John McPeck advierte sobre el peligro de conceptualizar el pensamiento en *términos formalísticos* —un cuerpo de habilidades, principios y procedimientos universales que se llevan a cabo independientemente de todo contenido—. Posición ésta muy difundida entre los teóricos del llamado «critical thinking movement» (cfr. H. E. DIFABIO, *Comprensión lectora y pensamiento crítico*, Buenos Aires 1995, pp. 163ss.)

¹⁹ Cfr. D. CARDOZO BIRITOS, *op. cit.*, p. 6.

por él y repite en la facultad y en el alma la estructura objetiva²⁰. En otras palabras, en virtud de tal especial modo de ser del objeto en el sujeto, hay *identidad intencional* de cognoscente y conocido, y, por ello, conocimiento.

El concepto es, pues, «idéntico» al objeto en cuanto al constitutivo inteligible o a los rasgos quiditativos, por ser *signo formal* y no sólo signo instrumental de la cosa conocida —distinción ésta que ampliaremos luego—. Permanece, sin embargo, siendo signo, y, por lo mismo, diferente del objeto significado, por cuanto éste existe o puede existir, no sólo en el espíritu, en donde él es conocido, sino fuera de la mente, en su existencia de naturaleza (en cuanto idéntico a la cosa de la cual no es distinto realmente). Se distingue también del objeto según el ser entitativo, puesto que es un accidente del alma, y, en cuanto tal, diferente como cosa del objeto significado²¹.

La verdad es una adecuación conocida, una propiedad del juicio.

Además de constituir una identificación intencional, la adecuación que define a la verdad lógica es una *adecuación conocida*. Así, la adecuación que mi imagen tiene con mi rostro en el espejo, por ejemplo, no es una conformidad veritativa, porque no es conocida por el espejo, sino simplemente tenida por él. En el mismo sentido, puedo tener en mi mente una imagen o un concepto adecuados a una determinada cosa, pero sólo habrá verdad propiamente dicha si conozco la respectiva adecuación en cuanto tal.

Aclaremos esto: lo que el concepto representa es lo conocido mediante él; pero en dicho concepto no se conoce explícita y formalmente la adecuación que él mismo tiene con aquello a lo cual representa. Si, por ejemplo, pienso en lo que significa «blanco», hay en mi mente una conformación o adecuación actual con el objeto de ese concepto, y, en último término, con aquello mismo de que ha sido extraído (por ejemplo, este papel concreto que ahora veo). Pero tener el concepto de lo blanco no es conocer formalmente su adecuación con la cosa real respectiva. La adecuación de un concepto con su supuesto extramental sólo es conocida, de un modo riguroso y efectivo, en la operación que denominamos *juicio*. Así, la adecuación que se da entre lo blanco y este papel es formalmente captada en el juicio «este papel es blanco». Es decir, la adecuación solamente es conocida cuando, además de ser conocidos sus términos, se aprehende también la especial relación que ella establece entre ambos, relación que se expresa justamente por la palabra *es*, que implica en nuestra mente el acto de juzgar.

En consecuencia, por ser la adecuación veritativa una relación intencional entre entendimiento y ser, en la que el ser rige al entendimiento, y no a la inversa —«la verdad se funda en el ser de la cosa»²²—. El acto de ser de las cosas constituye la raíz de la verdad, y la causa y el último término de referencia de la verdad del conocimiento. Es la razón por la cual la verdad se da en la operación con que la inteligencia

²⁰ C. FABRO, *op. cit.*, pp. 72-74.

²¹ Cfr. J. MARITAIN, *Los grados del saber*, nueva ed., Buenos Aires 1983, pp. 605-606.

²² SANTO TOMÁS, *In I Sent.* dist. 19 q. 5 a. 1c.

capta el *ser de la cosa tal como es*²³; en otras palabras, la verdad lógica es una *propiedad del juicio*²⁴, ya que solo en él se da formalmente.

Además, el concepto es una especie representativa simple. Cuando se entiende o se dice algo incomplejo, lo simple que se capta no es, de suyo, ni igual ni desigual a la cosa, ya que la igualdad o desigualdad se dicen por comparación, y lo incomplejo no contiene en sí ninguna comparación o aplicación a la cosa. Por lo mismo, no puede decirse que un concepto sea propiamente verdadero o falso. Esto solamente se puede afirmar de lo complejo, en lo que se designa la comparación de lo simple a la cosa por medio de la representación de la composición o la división, en lo que el juicio consiste.

Sin embargo, la intelección simple, al conocer lo *que una cosa es*, aprehende la esencia de la cosa en una cierta comparación con la cosa misma, pues la capta como la quiddidad de esta cosa determinada, y no de otra²⁵. Por ello, si bien la verdad o falsedad se dicen propia y formalmente del juicio, secundariamente y con posterioridad se dice verdadero el entendimiento que forma los conceptos²⁶, pues hay en la simple aprehensión adecuación entre la potencia cognoscitiva y la cosa; adecuación que la inteligencia conoce —no explícitamente, como en el juicio—, sino de modo implícito²⁷.

Hechas estas aclaraciones, profundizaremos el análisis del concepto como signo formal. Para ello, recordaremos la clásica división del signo.

EL CONCEPTO: SIGNO FORMAL

Definido el signo como «aquello que representa algo distinto de sí mismo a una potencia del cognoscente»²⁸, se advierte en él una doble relación que fundamenta su clasificación: la relación a la cosa significada y la relación a la potencia cognoscitiva del que lo usa o capta como tal²⁹.

En relación con la cosa significada (es decir, según las causas que los hayan vinculado a lo significado), los signos se dividen en naturales, arbitrarios o convencionales y consuetudinarios.

Signo natural es el que significa por la misma naturaleza de las cosas, sin intervención humana (salvo para interpretarlo). Además, la relación entre el signo y la cosa significada es una relación real. Por ejemplo, es por su propia naturaleza real que el humo es signo del fuego.

²³ Cfr. A. LLANO, *op. cit.*, p.39.

²⁴ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *op. cit.*, p. 460.

²⁵ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 59.

²⁶ Cfr. SANTO TOMÁS, *De verit.* q. 1 a. 3c.

²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS, *In VI Metaphys.*, lect. 4, n. 1236.

²⁸ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus phil. thom.*, *Ars logica*, disp. de signo; cit. por J. A. CASAUBON, *Nociones generales de lógica y filosofía*, Buenos Aires 1985, p. 33.

²⁹ En el planteamiento general de este apartado hemos seguido a J. A. CASAUBON, «Para una teoría del signo y del concepto formal como signo mental»: *Sapientia* X (1955) 270-283.

Signo arbitrario o convencional es aquel que significa por institución del hombre, sobre todo cuando éste tiene alguna autoridad pública. Aquí la relación entre el signo y la cosa significada es sólo de razón —una relación creada por la razón práctica humana—. Por ejemplo, la luz verde, signo del paso libre; el signo *E* a la orilla del camino, que indica lugar para estacionamiento, las letras en la escritura fonética, entre tantos.

Signo consuetudinario es el que significa por costumbre. Ejemplo, el color negro en la vestimenta de duelo; globos multicolores en una fiesta de cumpleaños, etc. Este tipo de signo no tiene plena especificidad, pues un análisis más detenido revela que su contenido puede reducirse a uno u otro de los dos tipos mencionados.

En relación a la potencia del cognoscente, los signos se dividen en instrumentales y formales.

Un signo instrumental es algo que, conocido primero en sí mismo, lleva luego al conocimiento de otra cosa. Es signo *ex quo* («a partir del cual» se conoce el objeto por él significado). Por ejemplo, una estela de humo, un retrato pintado en una tela, son objetos inmediatos de nuestro conocimiento y, en virtud de ellos conocemos luego a otros objetos: al fuego del cual el humo es efecto y signo, al modelo del cual el retrato es imagen y signo. No se trata de un puro y perfecto signo, pues, además de su poder de significación, tiene una entidad absoluta y material propia que se interpone, en cierto modo, entre nuestras facultades cognoscitivas y la cosa significada.

Un signo formal, en cambio, es aquel cuya esencia es significar. Es una cosa que hace conocer antes de ser conocida ella misma. En otras palabras, es un signo que es conocido no «apareciendo» como objeto, sino «desapareciendo» ante el objeto³⁰. Es un signo *in quo* («en el cual» se capta el objeto), porque por un solo y mismo acto se conoce, a la vez, el signo y lo significado.

De acuerdo con esta división, el concepto subjetivo, mental o formal o «verbo mental» (expresiones sinónimas), la imagen de la imaginación o «fantasía», el recuerdo de nuestra memoria sensible en que se reactualiza el pasado, son signos naturales y formales, puesto que significan por su misma naturaleza, y no requieren ser conocidos ellos mismos primero para luego poder conocer sus significados, sino que «desaparecen» y «sólo significan» su objeto. En otras palabras, ni los conceptos ni las imágenes sensibles se interponen entre mi conocimiento y sus objetos reales, sino que actualizan algo de éstos, presentándolos a aquél bajo un *esse* nuevo, una existencia *intencional*. No son *lo que* conocemos, sino el *medio* por el cual conocemos. Pero mientras tales imágenes son representaciones de cosas individuales, concretas y sensibles, los conceptos son representaciones universales, abstractas e inteligibles, pues significan, con mayor o menor perfección, las esencias de los objetos respectivos³¹. Sin detenernos a considerar detalladamente el proceso de abstracción intelectual, diremos solamente que los conceptos, aunque significan las esencias, suponen el conocimiento sensible y lo trascienden³².

³⁰ Cfr. J. MARITAIN, *Los grados del saber*, pp. 195ss.

³¹ Cfr. J. A. CASAUBON, *Nociones generales de lógica y filosofía*, p. 34.

³² Las esencias no están necesariamente comprendidas hasta en sus últimas determinaciones; a menudo sólo bajo aspectos comunes y confusos; otras veces sólo determinadas por elementos accidenta-

Las imágenes sensibles son necesariamente requeridas para el conocimiento intelectual, pues constituyen su materia y le sirven, en cierto modo, de instrumentos³³. Es el conocido argumento aristotélico: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*³⁴ («nada hay en el intelecto que antes no haya pasado por los sentidos»).

LA RAÍZ DEL RELATIVISMO

Es ajeno a nuestro propósito hacer un planteo simplista del relativismo, puesto que, de hecho, en todo error pueden confluír causas y condiciones muy diversas —intelectuales, afectivas, éticas, circunstanciales, entre otras—. Tampoco pretendemos presentar su refutación, tan vieja y tan vigente como él³⁵. Sí, en cambio, resaltar —y a esta altura de nuestro trabajo no es difícil advertir— que descuidar u olvidar la originalidad irreductible de las obras del conocimiento, confundiendo los conceptos con signos instrumentales y la actividad inmanente de la sensación y de la intelección con la actividad transitiva propia del mundo físico, constituye una vía de acceso rápida y segura hacia la muerte del conocimiento³⁶.

En efecto, si no se admite que los conceptos solo son objeto de conocimiento en un acto segundo de reflexión, y gracias a la producción de un nuevo concepto³⁷, es decir, si el concepto no se entiende como objeto *quo* (*por el cual se efectúa el conocimiento*) y es considerado, en cambio, objeto *quod* (*lo que es conocido*), nuestro entendimiento se detiene en sus representaciones.

En consecuencia, habría que admitir, o bien que todas las ciencias son en definitiva una única ciencia, esto es, psicología; o bien que las contradictorias son simultáneamente verdaderas, puesto que, en ese caso, un juicio verdadero sería un juicio conforme a lo que son nuestras representaciones y, tanto quien juzgara, por ejemplo, que $2 + 2$ suman 4, como quien afirmara que $2 + 2$ no suman 4, diría la verdad, con sólo declarar cada uno sus respectivas representaciones³⁸. Posición ésta que caracteriza al llamado «psicologismo», criticado particularmente por Gottlob Frege³⁹ y Edmund Husserl⁴⁰ a comienzos de siglo, quienes pusieron de manifiesto el contrasentido en que consiste reducir las leyes lógicas a leyes psíquicas y, por ende, inter-

les (no substanciales, pero propios). Tampoco es necesario que se trate siempre de esencias substanciales; pueden ser accidentales, como las cantidades, cualidades, relaciones, acciones, pasiones, etc. Cfr. J. A. CASAUBON, «Para una teoría del signo y del concepto formal como signo mental», cit., 280.

³³ Cfr. SANTO TOMÁS, *De verit.* q. 10 a. 6 ad 7um.

³⁴ Cfr. *Analyt. post.* II 19: 100 b 4; *Ethic. Nicom.* VI 2.

³⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphys.* IV 4-8; XI 5-6.

³⁶ Cfr. J. MARITAIN, *Los grados del saber*, p. 197.

³⁷ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* IV 9.

³⁸ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 85 a. 2c. Vide J. Maritain, *Los grados del saber*, pp. 608-609.

³⁹ Cfr. G. FREGE, «Prólogo a las leyes fundamentales de la aritmética», en ID., *Estudios sobre semántica*, Barcelona 1971, pp. 137ss.

⁴⁰ Cfr. E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, trad. españ. de M. García Morente y J. Gaos, nueva ed., Madrid 1967, t. I, pról.

pretar psicológicamente los principios lógicos (así, por ejemplo, el principio de no contradicción no es regulador de la vida psíquica; no dice que es imposible para el psiquismo humano formular dos juicios contradictorios, sino sólo y precisamente que una y la misma cosa no puede poseer predicados que se contradigan). Creemos, sin embargo, que tal crítica enfatizó en la necesaria distinción entre psicología —descriptiva de los procesos cognoscitivos— y lógica —prescriptiva de los mismos—, pero descuidó la fundamentación metafísica de esta última, por lo que el subjetivismo idealista no tardó en afianzarse.

Vemos, pues, que el *relativismo radica en un antropocentrismo*, bien expresado en la famosa sentencia de Protágoras «El hombre es la medida de todas las cosas»⁴¹. Antropocentrismo que ha adoptado, en nuestros días, un matiz diferente. En efecto, la psicología, como «ciencia única» a la que aludíamos, ha sido reemplazada por la sociología y, consecuentemente, son las «representaciones comunes», «de clase», «de género», las que se declaran y establecen como los «criterios de validez» que han pretendido «superar» la verdad objetiva. Por ello, podemos considerar al *contextualismo* como la versión contemporánea del relativismo, que reduce lo verdadero y lo falso a/o *lo que es considerado como tal en un contexto socio-cultural determinado*⁴². El criterio de verdad es la vigencia.

CONSECUENCIAS

Cuando el objeto propio del entendimiento es desplazado desde las esencias de las cosas a las operaciones y obras intelectuales, siendo éstas, de hecho, susceptibles de error, la contradicción «distrae» nuestra inteligencia y la confunde, a tal punto que creará ver en el hecho psicológico del error, o en la diversidad y contradicción de las opiniones, la *prueba irrefutable* de la incapacidad de nuestra inteligencia de conocer la verdad, cuando no la demostración de la inexistencia de la verdad misma⁴³.

Habiendo llegado a este punto, carece de sentido sostener la existencia de una facultad humana cuyo objeto —la verdad— ha desaparecido. *La razón pierde su razón de ser*. Secuelas de esta posición, que no puede ocultar su herencia kantiana, se hallan en la reducción de la razón a razón práctica, y, en última instancia, a voluntad⁴⁴, manifiestas en diversas ramas del pensamiento científico contemporáneo. O bien, en un sentido más moderado, la razón es considerada como un conjunto de habilidades intelectivo-operativas cuyo ejercicio es explicado sin referencia a contenidos objetivos; formalismo respecto del cual hicimos breve referencia.

Por otra parte, siendo la palabra un signo que remite directamente al concepto, si éste no significa nada objetivo y real, la palabra también pierde su *fundamentum in*

⁴¹ Cfr. PLATÓN, *Crat.* 385e.

⁴² Cfr. S. M. VÁZQUEZ, *La teoría del currículum en la actualidad*, Buenos Aires 1994, pp. 68ss.

⁴³ Sin embargo, el error sólo confirma la indeterminación de las operaciones del entendimiento, las cuales, por esa razón, son susceptibles de ordenación racional. Cfr. D. CARDOZO BIRITOS, *Lecciones de lógica material*, San Juan de Cuyo 1963, pp. 8-9.

⁴⁴ Cfr. S. M. VÁZQUEZ, *op. cit.*, pp. 31ss. En esta obra se analizan las repercusiones de esta perspectiva en el ámbito de la reflexión pedagógica.

re. Ya no nombra «lo que es» y se reduce a una *herramienta convencional para la comunicación*, sin metafisidad, despojada de su función referencial. Pensemos a qué se ve reducida la metodología de enseñanza de la lengua, cuando sólo es exaltada su función comunicativa («todo vale» si comunica). Y es que cuando el hombre destruye la armonía entre el ser, el pensar y el hablar no sólo se desvincula de todo lo real, sino que acaba con lo propiamente humano...

MARISA VILLALBA DE TABLÓN

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

EXAMEN DEL ESCEPTICISMO MORAL Y DEL RELATIVISMO MORAL

INTRODUCCIÓN

Las doctrinas del escepticismo y del relativismo ético ya tuvieron expositores en la antigua Grecia; después, a lo largo de los siglos fueron ideas de contados autores y escuelas minoritarias; pero en nuestro tiempo se han difundido notablemente, al punto de constituir uno de los rasgos culturales que caracterizan a las sociedades contemporáneas.

1. CONCEPTO DE ESCEPTICISMO Y DE RELATIVISMO ÉTICO: ESPECIES

Pirrón, el fundador de la escuela escéptica en el s. IV a. C.¹ y más tarde su famoso epígono Sexto Empírico, el sistematizador de la doctrina en el s. II de la era cristiana², afirmaron rotundamente que ningún conocimiento intelectual cierto es posible para el hombre, ya sea obtenido por inducción, ya por deducción, y que tampoco son válidos los datos que nos brindan directamente los sentidos.

En cambio, el *relativismo* se define como la concepción que, sin negar la posibilidad de alcanzar verdades, admite para éstas tan sólo una validez limitada a una época, a un pueblo o a una civilización dada, o aun al ámbito exclusivo del individuo que la sienta como tal. Esta actitud gnoseológica también data de la antigüedad griega. En el siglo V a. C. Protágoras, el príncipe de los sofistas, en su enseñanza oral y en algunos de sus libros perdidos, afirmó las ideas siguientes:

«Sobre cualquier tema se pueden mantener con igual valor dos tesis contrarias entre sí»³.

«Justo e injusto es para cada comunidad (*pólis*) aquello que ella tiene por tal y que, por razón de ello, eleva a ley»⁴.

«Porque las cosas que les parecen justas y bellas a cada *pólis*, lo son también *para ella*, mientras las crea tales»⁵.

Según nos refiere Platón, Protágoras también decía que

¹ Pirrón no escribió ninguna obra. Su doctrina la conocemos por el testimonio de SEXTO EMPÍRICO, *Adv. mathem.* XI 140, e *Hypotip. Pyrr.* I 203.

² Cfr. *Hypotip. Pyrr.* I 36-40 y 79-127; II 193-196.

³ En DIÓGENES LAERCIO IX 51; CLEMENTE, *Strom.* VI 65; SÉNECA, *Epist.* 88 43.

⁴ PLATÓN, *Teet.* 172.

⁵ *Ibid.*

«El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son, en cuanto no son»⁶.

y con esto significaba que «lo que me parece a mí cualquier cosa, tal es ella para mí, y tal como te parece a ti, tal es para ti». Protágoras asimilaba los juicios humanos referidos a lo bueno y a lo malo, a lo justo y a lo injusto, a los enunciados que los hombres hacen en materia de sabores y de sensaciones térmicas: soplando el mismo viento, uno de nosotros siente frío y el otro no; uno, apenas siente un poco, y el otro mucho. No es exacto decir que este viento es por sí mismo frío o que no es frío; lo correcto es decir que es frío para quien tiene escalofríos, y que para quien no tiembla, no es frío⁷. Análogamente, al enfermo le parece y resulta amargo cierto manjar, mientras que al sano le sucede todo lo contrario. Ahora bien, a ninguno de los dos debe tenerse por más sabio que al otro⁸.

Protágoras decía que, de la misma manera, cuando un hombre afirma «esto es justo», tan sólo expresa una sensación de agrado, y cuando dice «tal cosa es injusta», no hace otra cosa que manifestar una sensación de desagrado. De tal modo, frente a la mayoría de los filósofos helenos, que reconocían que existen como realidades objetivas lo éticamente valioso y lo éticamente disvalioso, y que tales cosas son objeto de ciencia (*epistémé*), Protágoras negó la objetividad de éstos y de todos los conocimientos humanos, con la única excepción, probablemente, del saber matemático.

En la centuria pasada, Hegel sustentó un relativismo de tipo historicista:

«En lo que respecta al individuo, cada uno es *hijo de su tiempo*; de la misma manera, la filosofía es *su tiempo aprehendido* en pensamientos. Es tan insensato (*törricht*) creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente, como creer que un individuo pueda saltar fuera de su tiempo»⁹.

En el siglo presente, Oswald Spengler ha sido uno de los representantes más conspicuos del «relativismo cultural». En su conocida *Decadencia de Occidente*, se lee:

«No hay verdades eternas. Toda filosofía es expresión de su tiempo y sólo de él»¹⁰. «Frente a problemas tan difíciles como el del tiempo o el del matrimonio, no basta consultar la experiencia personal, la razón, la opinión de los antecesores o de los contemporáneos. Por este camino se llegará, sin duda, a conocer lo que es verdadero para uno mismo o para la época en que uno vive. Pero esto no es todo [...] *a distintos hombres, distintas verdades. Y para el pensador todas son válidas o no lo es ninguna*»¹¹.

«Se derrumba la pretensión del pensamiento, que se jacta de descubrir verdades universales y eternas. *No hay verdades sino con relación a un determinado tipo de hombres. Mi filosofía es ella misma expresión y reflejo del alma occidental* (a diferencia, por ej., de la antigua y de la india); y *lo es sólo en su actual estadio de civilización*»¹².

⁶ *Teet.* 152a y 151e; *Crat.* 385e.

⁷ *Teet.* 151-152.

⁸ *Teet.* 166-167 y 152a. Cfr. ARISTÓTELES, *Metaf.* XI 6: 1062 b 12.

⁹ G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, pref., trad. de J. Verma, Edhasa, Barcelona 1988, p. 52.

¹⁰ O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid 1966, t. I, p. 20.

¹¹ *Op. cit.*, p. 53.

¹² *Op. cit.*, p. 79.

El destacado sociólogo y antropólogo Edward Westermarck (1862-1939) sostuvo que no hay verdades morales universales y que, en consecuencia, no puede haber una ciencia ética normativa, de modo que lo moral ha de estudiarse sólo dentro de la psicología o la sociología¹³. También han expresado el relativismo moral otros varios antropólogos, como Bronislaw Malinowski (1884-1942) y Melville Herskovits, uno de los más ardientes defensores de esta idea¹⁴.

En el pensamiento económico contemporáneo, los dos representantes más afa-
mados de la escuela liberal, Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek han hecho profesión expresa de relativismo ético¹⁵. De tal modo impugnaron la posibilidad de estimar los precios como justos o injustos, y también los salarios, y en general, la posibilidad de valorar como justo o como injusto el contenido de las relaciones económicas; asimismo rechazaron toda posibilidad de una política económica que orientara de algún modo la economía en función de las necesidades del hombre porque estimaron que no existe un concepto objetivo de «necesidad humana», sino que todo se reduce a los deseos, variables de individuo a individuo¹⁶.

En diversos documentos de la UNESCO se sustenta también el relativismo ético. Así, en el conocido libro *Aprender a ser*, de Edgard Faure y colaboradores, se dice que la educación debe conducir al hombre de modo que «ninguna creencia, convicción, ideología, visión del mundo, hábitos y costumbres, sea erigida por nadie en modelo o regla válida para todos los tiempos, todos los tipos de civilización y todas las formas de existencia»¹⁷.

El movimiento de la *nueva derecha* francesa, representada por Alain Benoist y Guillaume Faye profesan que la unidad del género humano es sólo biológica, y que por ende no hay normas ni ideales que deban ser comunes para todos los seres humanos. En un artículo de estos autores, publicado en la revista *Éléments*, órgano del referido movimiento cultural, leemos: «El hombre universal no existe. Existe sí una unidad zoológica que es la especie humana, pero nosotros pensamos que el hombre

¹³ Cfr. E. WESTERMARCK, *Ethical Relativity*, Harcourt, New York 1932; e ID., *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 1906-1908; 2nd ed., Macmillan, London 1924-1926.

¹⁴ Cfr. B. MALINOWSKI, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, 1948. M. HERSKOVITS, *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology*, Knopf, New York 1970.

¹⁵ «Los juicios valorativos son siempre, por fuerza, de índole subjetiva, ya sea que los formule una persona sola o un grupo de individuos, el necio, el prudente o el estadista» (L. VON MISES, *La acción humana. Tratado de economía*, trad. R. Albiol, Copec, Madrid 1968, v. I, p. 598). «Los precios "justos" o "equitativos" carecen por completo de trascendencia científica; tales conceptos no son más que máscaras tras las que se ocultan personales deseos y pretensiones de que las cosas fueran diferentes a como en realidad son» (*Ibid.*, p. 514). «Por más que nos disguste, una y otra vez estamos forzados a reconocer que no existen valores verdaderamente absolutos» (F. HAYEK, «Socialismo y ciencia», en *Nuevos estudios en filosofía, política, economía e historia de las ideas*, Eudeba, Buenos Aires 1981, p. 261).

¹⁶ L. VON MISES, *op. cit.*, p. 788. W. RÖPKE, *Introducción a la economía política*, Alianza, Madrid, 1980, p. 22; F. HAYEK, *Camino de servidumbre*, Alianza, Madrid 1985, pp. 130, 146, 194. Acerca del relativismo presente en la filosofía del liberalismo económico, puede consultarse H. H. Hernández, *Ensayo sobre el liberalismo económico*, Centro de Formación San Roberto Belarmino, Buenos Aires 1994, pp. 46ss. y 120ss.

¹⁷ E. FAURE Y OTROS, *Aprender a ser. La educación del futuro*, Alianza/UNESCO, Madrid 1973, p. 226.

no se puede definir esencialmente por sus características biológicas [...] El hombre es un ser cultural. Y en el aspecto cultural no hay paradigma común a toda la humanidad»¹⁸.

Doctrinas próximas. La mentalidad relativista y escéptica suele llevar al *nihilismo ético*, idea según la cual el bien y los valores directamente no existen, y todo está permitido. Aquellas concepciones también pueden derivar en el *convencionalismo ético*: dado que no es posible conocer ninguna verdad en esta materia, el bien y lo justo resultan puramente de los acuerdos que se hagan al respecto en la sociedad. Asimismo, a partir del escepticismo y relativismo axiológicos puede pasarse al *pragmatismo* como doctrina acerca del valor de la verdad, en la cual lo bueno y lo justo vienen a ser sólo lo que resulta útil, sea al individuo, sea al grupo social.

El «relativismo de la especie humana». Además del relativismo subjetivista y del relativismo cultural o historicista, ya expuestos, hay otra especie, según el cual la verdad está determinada por la estructura mental del cognoscente, pero no se trata ya de la estructura singular de cada individuo, sino de la estructura que posee la especie humana en general. De tal modo es posible *una concepción relativista sobre la verdad, compatible con la plena coincidencia de toda la humanidad en las proposiciones que se admiten como evidentes*. Tal conformidad —de acuerdo con esta doctrina— no obedece a que aquéllas sean verdaderas, sino al hecho de que todos los hombres tienen una misma estructura mental, por la cual se les manifiestan como evidentes las mismas cosas. Esta tesis sostuvo el matemático y filósofo francés René Descartes, quien profesó un relativismo gnoseológico tan amplio que llegó a abrazar hasta la matemática y la lógica: la unanimidad con que se admiten las proposiciones de estas disciplinas no importa que ellas expresen verdades objetivas, sino que la unanimidad se explica porque todos los seres humanos fueron creados con la misma estructura¹⁹.

¹⁸ A. DE BENOIST-G. FAYE, «La religion des droits de l'homme»: *Éléments* N° 37 (1981) 6.

¹⁹ «Dado que toda razón de verdad y de bien depende de su omnipotencia, ni siquiera me atrevería a asegurar que Dios no pueda hacer que exista una montaña sin valle, o que uno más dos no formen tres; me limito simplemente a afirmar que *Él me proveyó de un espíritu de tal naturaleza que yo no sabría concebir una montaña sin valle o una suma de uno más dos distinta de tres, etc. y que tales cosas implican contradicción en mi concepción*» (*Carta a Arnauld*, 29.7.1648, en *Oeuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1903, t. V, pp. 219ss.). «[Dios] hubiera podido querer lo contrario, y en este caso hubiera sido verdad que dos más dos son cinco, que el egoísmo es un deber y el homicidio una virtud» (*Carta a Mersenne*, 15.4.1630, *Ibid.*, t. I, París 1987, 135 ss.). Dijo Descartes que a los hombres nos parece que las leyes lógicas son absolutas, porque Dios nos ha dado una razón acorde con esas leyes, contingentes, libremente creadas por él: «[Dios] no ha querido que la suma de los tres ángulos de un triángulo sean igual a dos rectos por haber conocido que no era posible otra cosa, sino totalmente al contrario [...] porque ha querido que los tres ángulos sean iguales a dos rectos; por ello esto es ahora verdad, y no puede ser de otra manera». Descartes no desarrolló un sistema de filosofía moral y en general eludió el tratamiento de los problemas éticos y jurídicos: pensó que la razón humana no es capaz de determinar la conducta recta: obrar bien, en esta concepción, depende sólo de la voluntad: «Además, Descartes no necesitaba construir una moral científica. El era un hombre de fe y como tal, en el Decálogo se le proporcionaban las ideas claras y distintas para obrar. Le bastará ser un buen ciudadano y un buen cristiano [...] El fundamento moral es la fe cristiana. Hay pues un fideísmo moral que se acabará cuando se acabe la fe. Por lo que Descartes dice, podemos inferir que quienes no tienen fe, deben adecuarse a las leyes y costumbres del país. Lo que cabe preguntarse es cómo y en razón de qué se deciden

Es muy notable que haya sido no sólo un importante filósofo, sino además un genio matemático, quien relativizara de tal manera, y por ello mismo desvalorizara la objetividad del saber matemático.

También en la filosofía de Immanuel Kant, se afirma un subjetivismo que afecta al conocimiento matemático y al saber sobre el mundo físico, que son los únicos conocimientos ciertos que puede tener al hombre, de acuerdo con las conclusiones de la *Crítica de la razón pura* del mencionado filósofo alemán. Según Kant, no tenemos ninguna garantía de que nuestro saber sobre el cosmos corresponda con la realidad, pues lo conocemos tal como resulta organizado por las formas propias de nuestro intelecto y con las intuiciones propias de nuestra sensibilidad. Un espíritu diferentemente constituido conocería de otro modo que el nuestro.

En este relativismo «de la especie humana» no se trata de la afirmación de que otros seres inteligentes podrían conocer mejor que nosotros las mismas cosas, lo cual es admisible, sino que se sostiene que otros seres inteligentes diversamente constituidos conocerían verdades contrarias a nuestras verdades.

II. EXAMEN DEL ESCEPTICISMO Y DEL RELATIVISMO ÉTICOS

La contradicción insita en la doctrina escéptica.

El escepticismo pirrónico o «absoluto» fue prontamente refutado a partir de su propia tesis. En efecto, la doctrina de la imposibilidad de todo conocimiento se anula a sí misma. Sostiene que el conocimiento verdadero y cierto es imposible, pero *al hacer esta afirmación está expresando una proposición con la pretensión de que ella sea un conocimiento verdadero y cierto* cierto²⁰.

El escéptico extremo puede ser siempre vencido; con mostrarle en sus propias palabras una afirmación, sea la que fuere, es suficiente para refutarlo de plano y para destruir la doctrina en sus propios fundamentos²¹. Por ello, Santo Tomás de Aquino

las leyes de un país. Si no hay fe, sólo en razón de una voluntad humana que es la que juzga» (O. ALLIONE, «Génesis de la voluntad de poder», en *Jornadas de Filosofía 1984*, UCC, Córdoba). Escribió Descartes: «Es verdad que tengo costumbre de evitar escribir mis pensamientos acerca de la moral [...] es que yo creo que pertenece sólo a los soberanos, o a aquellos que son autorizados por ellos, ocuparse de regular las costumbres de los demás» (*Carta a Chanut*, 20.2.1647, en R. DESCARTES, *Cartas sobre la moral*, carta 70, trad. E. Goguel, Yerba Buena, Buenos Aires 1945, p. 327). Con respecto a la famosa sentencia de Protágoras, «El hombre es la medida de todas las cosas», Gomperz ha interpretado que el sentido que le dio el griego fue el de este «relativismo de la especie humana» (TH. GOMPERZ, *Pensadores griegos*, vol. I), pero esta opinión no ha sido muy compartida.

²⁰ Cuando los escépticos expresan la proposición primordial de la escuela, «el hombre no puede conocer ninguna verdad», al mismo tiempo están diciendo: «Conocemos esta verdad: que el hombre no puede conocer ninguna verdad» (E. HUSSERL, *Prolegómenos a la lógica pura*, Paris 1959, p. 129).

²¹ Los escépticos ya sabían esto, y por ello reputaron que la actitud adecuada del filósofo escéptico era la «afasia»: «La afasia (*afasia*), es decir la abstención en el pronunciarse, es nuestra condición espiritual» (SEXTO EMPÍRICO, *Hypotip. Pyrr.* I 192). Pero, en los hechos no obraban así, y si de todos modos se hubiesen mantenido en tal mutismo, habrían evitado contravenir su doctrina, pero también habrían dejado de afirmarla, con lo cual la filosofía escéptica habría dejado de existir.

decía que el que mata a la razón, la defiende: «Ille enim qui “destruir rationem” [...] oportet quod sustineat»²².

El contrasentido del relativismo moral.

El admitir «verdades relativas», y por ende, el conceder que puede haber *dos proposiciones contradictorias que sean ambas verdaderas*, según sean las personas que las conciben o los ambientes étnicos o temporales en que se expresen, importa negar el principio de no contradicción, que es un principio lógico de evidencia plenísima e inmediata. Aristóteles, al mencionar la tesis de Protágoras, la descalificaba de plano como violatoria del referido axioma²³.

La validez universal de la verdad pertenece a la esencia misma de la verdad. Dado un juicio determinado, o bien tal proposición concuerda con la realidad, y entonces es verdadera y por tanto es universalmente verdadera, o bien no concuerda con la realidad, y entonces es universalmente falsa²⁴. Explicaba Husserl: «Una afirmación cuyo contenido choque contra los principios que se fundan en el sentido de la verdad como tal “se anula a sí misma”»²⁵. La tesis del escepticismo —«no podemos conocer la verdad»— no importa un imposible en los propios términos; en cambio, la tesis del relativismo —«podemos conocer verdades, pero son “verdades relativas”»— expresa una contradicción en los propios términos (*contradictio in adjecto*). La proposición del relativismo lleva la absurdidad en sí misma, aun antes de ser afirmada (la contradicción está ya en el nivel del concepto: hay contradicción dentro del concepto de «verdad» que pretende expresar). En cambio, el escéptico no se contradice cuando expresa el concepto de la «imposibilidad de conocer la verdad», aunque se contradice cuando afirma como verdadera la tesis de que el hombre es incapaz de conocer la verdad. Por ello, los autores que se definen relativistas en el asunto de la posibilidad del conocimiento muchas veces derivan en el escepticismo, para no desatinar tanto.

²² *In IV Metaphys.*, lect. 7, n. 611. A diferencia del escepticismo pirrónico, el escepticismo que luego se expresó en la modernidad y en los últimos siglos admitió el testimonio de los sentidos, el cual vino a ser el único árbitro final de la validez de cualquier conocimiento. Las realidades suprasensibles se declaran incognoscibles tanto en el *criticismo* y en el *fenomenalismo* kantiano como en el positivismo comteano y en las diversas corrientes que de ellos derivan. Los fenómenos sensoriales y las relaciones que pueden descubrirse entre ellos agotan el ámbito de la realidad cognoscible del mundo y de la vida para Kant, Comte, Spencer y Littré. Se reconoce validez objetiva a las proposiciones comprobadas de las matemáticas, de la lógica y de las ciencias naturales, con lo cual ya no se trata de un escepticismo absoluto, sino de un *escepticismo metafísico y ético* o *axiológico*. El escepticismo kantiano es mayor que el de Comte. El filósofo francés reconoció la objetividad del conocimiento acerca de los fenómenos de la naturaleza sensible: los conocemos tales como son. Según Kant, en cambio, también este conocimiento es de valor relativo: nuestra visión de los fenómenos naturales está deformada. No podemos saber cómo es la estructura de la realidad, pues, al conocer, lo que conocemos son las formas de nuestro entendimiento.

²³ *Metaf.* XI 6: 1062 b 13.

²⁴ Cfr. J. HESSEN, *Teoría del conocimiento*, Editores Mexicanos Unidos, México 1984, p. 45.

²⁵ E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid 1976, p. 117.

Argumentos en pro del escepticismo absoluto.

1) *Dilema de Sexto Empírico contra el valor de la deducción*: Toda cosa debe ser comprendida o por sí misma, o por otra en la cual se funda. Lo primero no puede ser, pues falta un criterio seguro de verdad; pero lo segundo renueva el dilema, pues esta segunda cosa debe ser demostrada por otra; y así hasta el infinito.

2) *Argumento del dialelo*: No podemos demostrar la aptitud del entendimiento para alcanzar la certidumbre, porque para tal demostración tenemos que usar necesariamente la razón, cuya legitimidad es precisamente lo que está en tela de juicio.

Refutación de los argumentos expuestos.

1) Hemos de decir con Jaime Balmes: «Si se admite la teoría sensualista, el argumento de Sexto Empírico contra la posibilidad de la demostración es insoluble. La demostración se ha de fundar en algo indemostrable, so pena de proceder hasta lo infinito. Lo indemostrable no puede ser un hecho contingente; por lo tanto, ha de ser un principio, un axioma, una proposición universal; y como para poder llegar a una tal universalidad es necesario partir de hechos individuales (de acuerdo con la doctrina sensualista), resulta que lo llamado indemostrable se apoya en lo contingente, en cuyo caso el edificio queda sin base. Es imposible deshacerse de esta dificultad si no se sale de la estrecha esfera de la doctrina sensualista y no se admite en el espíritu un elemento superior a los sentidos, puramente intelectual, que se nutre de verdades necesarias, independientes de la sensibilidad. Desde el momento en que se reconoce el orden intelectual puro, el argumento de Sexto Empírico se desvanece porque se arruina su fundamento, cual es el que las verdades necesarias sean mero resultado de la inducción y, por tanto, estriben en una base contingente»²⁶.

2) Hay que decir con C. Lahr que la demostración es necesaria para hacer evidentes aquellas proposiciones que no son evidentes por sí mismas; pero la aptitud del entendimiento para conocer es algo inmediatamente evidente, al menos en algunas cosas que conocemos con absoluta certeza, como son nuestra propia existencia, el principio de no contradicción, etc. Si alguien a pesar de todo quisiera poner en duda estas verdades, en el mismo dudar las estaría afirmando: si uno dijese «yo dudo de mi existencia», estaría afirmando la existencia de su yo dudante. Si uno dice «dudo que sea verdadero el principio de no contradicción, y por tanto no lo afirmo como verdadero», está diciendo que no puede afirmarse una cosa como verdadera al mismo tiempo que se piensa que puede ser falsa, lo cual precisamente es una aplicación particular del dicho principio de no contradicción²⁷.

Argumentos que suelen aducirse en pro del escepticismo y del relativismo axiológicos.

1) *El argumento de la diversidad etnográfica de normas y valores*. La observación etnológica nos atestigua que las valoraciones, las normas y las creencias admitidos

²⁶ Cfr. J. BALMES, *Historia de la filosofía*, Sopena, Buenos Aires 1952, p. 53.

²⁷ C. LAHR, *Curso de filosofía*, pp. 288s.

como verdaderos varían según sean los individuos, los grupos humanos, las culturas y las épocas. Los datos que han provisto los descubrimientos de los antropólogos en los últimos dos siglos, ponen de manifiesto importantes diferencias en el contenido de las reglas que han sido tenidas como exigencias morales en los diversos pueblos. A partir de esta constatación, el argumento concluye que no hay verdades morales de valor universal.

Es quizás el argumento más esgrimido por los seguidores de las doctrinas que estamos examinando. Se lo encuentra ya en los primeros filósofos escépticos de la antigua Grecia. Aristóteles nos da cuenta de ello: «El bien y lo justo, objeto que estudia la ciencia política, dan lugar a gran variedad y fluctuación en las opiniones, a partir de lo cual se ha llegado a sostener que lo justo y lo injusto sólo existen por convención y no tienen ningún fundamento natural²⁸. De este razonamiento se valieron Pirrón y Carnéades (s. II d. C.)²⁹, y también fue uno de los clásicos diez *tropos* de Enesidemo (s. I a. C.), que conocemos a través de la obra de Sexto Empírico³⁰. Asimismo, ha sido un argumento bastante socorrido entre los relativistas contemporáneos³¹.

2) *El argumento de que los juicios de valor no son verificables*. Sólo pueden ser objeto de conocimiento válido los hechos *empíricamente constatables, verificables*; dado que los juicios valorativos no se corresponden con fenómenos de esa índole, entonces tales juicios no pueden constituir un conocimiento válido para todos los sujetos. Desde antiguo, la explicación empirista acerca del origen del conocimiento, ha sido fuente de relativismo respecto de la posibilidad del saber. Así podemos verlo ya en el pensamiento de Protágoras, que identificó todo conocimiento con la sensación; de allí la validez meramente subjetiva que atribuyó a las verdades³².

Refutación de los argumentos expuestos.

1) De la multiplicidad de opiniones acerca de un asunto, no es lícito colegir que todas esas opiniones sean falsas, ni tampoco es legítimo concluir que todas ellas tengan el mismo valor desde el punto de vista de la verdad³³.

²⁸ *Ethic. Nicom.* 1094 b 16. «En unos esta doctrina ha nacido de ver que no forman todos los hombres el mismo juicio sobre las mismas cosas» (*Metaf.* IX 6).

²⁹ «Existen derechos civiles, pero no existe un derecho natural: pues si lo hubiese, las mismas cosas serían justas e injustas para todos [...] Pero si quisiese describir las clases de derecho, instituciones, costumbres, mostraría que no sólo son diversos entre tantas gentes, sino en la misma ciudad, mil veces cambiados dentro de ella [...] Luego, no existe derecho natural ni, por eso, justo por naturaleza» (expresión de Carnéades, en CICERÓN, *De republica* III, fragmento en LACTANCIO, *Inst. div.* V-VI).

³⁰ *Hypotip. Pyrr.* I 145ss.

³¹ Así, por ejemplo, H. KELSEN, «The Natural Law Doctrine Before the Tribunal of Science»: *The Western Political Quarterly* II (1949) 481ss.; y *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit*, Éd. de la Baconnière, Neuchâtel 1953; trad. españ. de M. Nilve, Eudeba, Buenos Aires 1960, pp. 109-112. E. WOLF, *El problema de la teoría del derecho natural*, Ariel, Barcelona 1960, p. 29, y passim; M. HERSKOVITS, *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*, Buenos Aires 1981, p. 93.

³² «Pero, por otra parte, está Protágoras, que me atrae al decir: el hombre es límite y juez de las cosas; las que caen bajo sus sentidos, existen; las que no caen bajo ellos, no están entre las formas del ser» (Diels, frag. 653).

³³ «La discrepancia de opiniones no es nunca una objeción contra la existencia del objeto, sino que muestra la insuficiencia del conocimiento humano sobre ese objeto» (J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO, *Algu-*

Para advertir el grueso sofisma que importa el mencionado argumento, aplíquese-lo en cualquier ciencia. Así por ejemplo, véase que en la fisiología han existido y existen varias explicaciones sobre el funcionamiento de determinada glándula, pero de ello no se puede concluir válidamente que todas esas explicaciones son falsas, ni que todas sean verdaderas. En el mismo sentido, explica Antonio Fernández-Galiano: «Servirse de la variedad de jusnaturalismos como argumento para negar la existencia del derecho natural sería tan absurdo como negar la existencia de la electricidad porque los físicos no se han puesto de acuerdo acerca de su auténtica naturaleza y han ofrecido múltiples explicaciones de ella»³⁴.

De todos modos, y sin perjuicio de que con lo dicho en el párrafo anterior resulta rotundamente refutado el argumento considerado, también hay que objetar en el razonamiento en examen la universalidad que suele atribuirse a la premisa, en el sentido de que suele darse por verdadero que la variación es general en el universo de los pueblos y abarca todas las normas culturales. Pero en la realidad ello no es así. Un mínimo conocimiento etnológico nos revela que hay comportamientos con respecto a los cuales las normas afirmadas como preceptos éticos han sido coincidentes en las distintas colectividades. Una consulta atenta de los códigos morales de los diversos pueblos y culturas permite reconocer cierto contenido constante en todas ellas. Hay muchas convicciones comunes: así por ejemplo, que es lícito agredir al injusto agresor para defensa propia, que los padres tienen el deber de criar y proteger a sus hijos menores, etc. El filósofo del derecho John Finnis, australiano y profesor de la Universidad de Oxford, ha señalado el referido prejuicio de la relatividad total de las creencias morales y ha mencionado varios ejemplos palmarios de imperativos éticos que han tenido vigencia en todos los pueblos: «Los estudiosos de la ética y los investigadores de las culturas muy comúnmente dan por sentado que las culturas manifiestan preferencias, motivaciones y evaluaciones tan amplias y caóticas en su variedad que ningún valor ni principio práctico puede decirse que sea autoevidente a los seres humanos *a partir del supuesto de que ningún valor ni principio práctico ha sido reconocido en todos los tiempos y en todos los lugares*. Pero los filósofos que últimamente han tenido la precaución de poner a prueba este supuesto, investigando en la literatura antropológica (incluyendo las investigaciones llevadas a cabo por antropólogos profesionales) han hallado, con sorprendente unanimidad, que el mencionado supuesto es falso. Estas investigaciones nos autorizan a hacer algunas afirmaciones realmente seguras: 1) todas las sociedades han reconocido el valor de la vida humana; 2) en todas ellas la conservación de sí mismo se acepta como razón para obrar (legítima defensa) y no se permite la muerte de otro ser humano sin justificación precisa y suficiente; 3) en todas hay alguna prohibición del incesto; 4) en todas las sociedades está prohibida la violación sexual; 4) en todas las comunidades hay alguna concepción de lo mío y de lo tuyo, y se reconoce el título de propiedad»³⁵.

nas reflexiones sobre la justicia y el problema del principio del derecho, Montevideo 1957, p. 466).

³⁴ A. FERNÁNDEZ-GALIANO, *Derecho natural. Introducción filosófica al derecho*, Complutense, Madrid 1982, p. 178.

³⁵ J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980, p. 83. En sentido semejante, reconoció M. Mead: «No conocemos ninguna sociedad humana que no tenga reglas acerca de

Gran parte del código penal de todos los pueblos exhibe un contenido común: el homicidio, las lesiones a la integridad corporal, las injurias, la violación, el robo, los daños, etc., figuran en todos. Además, hay que considerar que en cada aspecto de la conducta humana y de las relaciones sociales en que se ha dado realmente la diversidad en cuanto al contenido de las normas morales reconocidas en las distintas colectividades, generalmente hallamos que la mayoría de ellos han admitido una regla determinada, y una minoría de pueblos han admitido una norma divergente; así por ejemplo, en el caso de la norma moral que manda asistir a los padres ancianos, ella ha sido reconocida en todos las sociedades, con excepción de algunas pocas en que se admitía su abandono; el matrimonio celebrado entre niños es una costumbre que hallamos instituida casi solamente entre los hindúes; el casamiento del padre con la hija ha sido prohibido en la casi totalidad de los pueblos y permitido como lícito en uno o dos...

A partir de la observación precedente y de la consiguiente estadística que puede confeccionarse, parece que normalmente las sociedades llegaron, en general, a coincidir en los principios fundamentales del orden moral, y es razonable suponer que cuando la conciencia de los hombres de algunos pueblos se separó de tal código común, fue por algún motivo particular.

Pensamos que es importante dejar en claro cuál ha sido y es la real dimensión que ha tenido la relatividad de las normas éticas en las diversas sociedades y culturas. Tal cosa no suele tenerse en cuenta cuando se hace referencia a la relatividad cultural de los sistemas morales. Pero es muy importante, no sólo en cuanto pone de manifiesto gran constancia en la conciencia ética de los pueblos, sino porque, además, nos muestra que la coincidencia ha sido mucho mayor que la divergencia con respecto a casi todas las normas más generales de la moralidad³⁶.

2) En el segundo razonamiento expuesto en pro del escepticismo ético o del relativismo ético, hay una manifiesta *petición de principio*, pues en él se pone como premisa la misma conclusión que se pretende obtener: que el único conocimiento posible cierto y válido es el que se refiere a la realidad sensible. Se pretende sacar como conclusión demostrada que es imposible tener juicios universalmente válidos sobre realidades no empíricas, mediante un raciocinio que parte de la premisa de que sólo es posible el conocimiento de aquello que es empíricamente verificable.

Además, hay que señalar que la afirmación «sólo podemos tener conocimiento acerca de los fenómenos verificables en la experiencia sensible» excede la experiencia sensible. Los seguidores de esta doctrina cuando afirman su tesis fundamental pretenden que ella es la tesis universalmente correcta con respecto a la cuestión de la

las relaciones entre los sexos y acerca de las relaciones de los padres con sus hijos. No conocemos ninguna sociedad humana que no afirme que está mal matar dentro de cierto círculo» (M. MEAD, *La configuración cultural de la situación ética*, La Aurora, Buenos Aires 1972, p. 20).

³⁶ De acuerdo con lo expuesto, la relatividad de las normas que suele tenerse como algo muy general, que afectaría a todos los aspectos de la moralidad, en los hechos no se da de esa manera. Por ello Héctor Hernández denomina aquella idea prejuiciosa como «relativismo *libresco*» y no real, porque en la realidad no se da tal general diversidad valorativa (H. H. HERNÁNDEZ, «Abuso de derecho y derecho subjetivo»: *El derecho* CXVIII 955).

posibilidad del conocimiento ético, y sin embargo se trata de una afirmación que no es empíricamente verificable, la cual por tanto no puede ser justificada dentro del sistema empirista. Por lo dicho, la premisa del empirismo no sirve para fundar el relativismo ético ni el escepticismo axiológico; por el contrario, los pone en tela de juicio. La aseveración que relativiza toda proposición ética por causa de su inverificabilidad es un *boomerang*.

Explicación de la diversidad de las creencias, normas y valoraciones.

Aun cuando la variación en las creencias y normas éticas no ha sido total, según advertimos en el desarrollo anterior, de todos modos es innegable que con respecto a muchos preceptos morales importantes que nosotros reconocemos con ese carácter, hubo algunos pueblos enteros que no los han tenido como tales, y aun colectividades que han sostenido una conducta opuesta con la calidad de imperativo ético.

Ahora bien, ¿cómo se explica esto? Si existe una ley moral universalmente válida, cognoscible por la razón de todos los hombres, ¿por qué sus principios y normas a veces han sido desconocidos por poblaciones enteras? Santo Tomás expuso una explicación bastante plausible de este hecho, que desarrollamos en los párrafos siguientes.

Todos los seres humanos conocemos, de una manera inmediata, o sea, sin necesidad de ningún discurso demostrativo, ciertos principios muy generales sobre el obrar, como los siguientes: «se debe hacer el bien», «no se debe dañar a otro». Luego siguen otros principios menos generales que la inteligencia del hombre infiere con facilidad; tales son: «debe cumplirse lo prometido o pactado», «no debe atacarse la propiedad ajena», «no debe matarse al inocente», etc. Estos principios ya no son inmediatamente evidentes, pero pueden derivarse fácilmente de los primeros principios, y por ello vemos que son conocidos como reglas obligatorias de conducta por todas las personas normales³⁷. Sin embargo, algunos de estos principios generales de la ley natural parecen haberse borrado de la mente y del corazón de los hombres en algunos pueblos como consecuencia de haber ellos nacido y de haberse criado en medio de costumbres depravadas, o por causa de la difusión y afianzamiento de ideas erróneas que desviaron su inteligencia. Este es el fenómeno denominado «oscurecimiento» (*offuscatio* lo denominaba Santo Tomás) de la razón moral, y que podemos ejemplificar con los siguientes casos:

- varios pueblos diversos acostumbraban eliminar a los niños defectuosos por ser inútiles para la guerra;
- el padre romano estaba autorizado por la ley para no reconocer a su hijo y para «exponerlo», o sea, abandonarlo;
- los antiguos irlandeses, cuando aceptaron ingresar en el cristianismo, quisieron mantener la costumbre del infanticidio;

³⁷ «Los primeros principios universales son conocidos naturalmente [...], pero los otros principios universales se tienen no por naturaleza, sino que se adquieren, sea por la vía de la experiencia, sea por la instrucción» (*Summ. theol.* II-II q. 47 a. 15c.).

- entre los antiguos romanos, el gladiador, después de haber matado en duelo a un hombre, en vez de ser castigado como homicida, recibía grandes honores;
- el matrimonio que se celebraba entre niños en la India, y que se ha practicado aun en el presente siglo (no se trata de los meros esponsenidos entre las familias, sino de matrimonios definitivos);
- la venganza privada (*vendetta*) mirada como forma de justicia en algunos pueblos;
- la «castración eufónica» de los niños para conservarles la voz de tiple, que se estiló en cierta época;
- los persas solían casarse con sus propias hijas;
- en varios pueblos indígenas de América un «despenador» se encargaba de «despenar» a los ancianos enfermos;
- los aztecas, y también los incas, realizaban sacrificios humanos cuando llegaron los españoles a América.

Todas estas conductas no sólo eran practicadas de manera regular en esos pueblos, sino que además eran aceptadas por la conciencia moral de tal gente, y por ello se hacían sin remordimiento, sin cargo de conciencia. Obraban en la ignorancia de que infringían una norma moral. Si bien los hombres tienen capacidad para conocer con sus medios naturales las normas objetivas de la moralidad, de hecho ha ocurrido en algunos pueblos el *oscurecimiento* de la razón natural en algunos puntos, como los que se acaban de mencionar³⁸. ¿Cómo puede haber ocurrido esta ofuscación con respecto al conocimiento de las normas naturales de la moralidad? En un primer momento, algunos individuos de tal colectividad transgredieron conscientemente las normas morales; esa costumbre se difundió entre ellos y se fue transmitiendo a las generaciones sucesivas, las que ya lo vieron como algo natural. Las costumbres corrompidas y en sí mismas criminales que se han hecho usuales en un pueblo pudieron no solamente confundir a algunos individuos, sino aun extraviar a colectividades enteras cuando desde niños hubieron visto ciertas acciones como cosa normal y buena, aun cuando para la recta razón sean conductas claramente contrarias a principios evidentes de justicia y de honestidad³⁹.

³⁸ «La ley natural se hallaba oscurecida entre los gentiles en muchos aspectos» (*Summ. theol.* Suppl. q. 65 a. 3 ad 1um).

³⁹ Ésta es una explicación bastante reiterada por Tomás de Aquino (cfr. *Summ. theol.* II-II q. 22 a. 1 ad 1um; I-II q. 100 a. 5 ad 1um; I-II q. 99 a. 2 ad 2um; III q. 61 a. 3 ad 2um; I-II q. 94 a. 4c y a. 6c). De acuerdo con los datos etnográficos, quizás la norma con respecto a la cual se registra el mayor desconocimiento es el precepto que desapruueba el suicidio. Esta conducta era admitida, por ejemplo, entre los hindúes, en el caso de la viuda, y también por motivos religiosos; asimismo entre los japoneses, por causa de honor, y en otros varios pueblos antiguos. Asimismo, desde fines del siglo pasado y durante el presente ha tenido creciente aceptación, entre juristas y moralistas, la idea de que el hombre tiene el «derecho de suicidarse». Hoy este supuesto derecho suele fundarse corrientemente en el «principio de autonomía» y es el fundamento de la «legalización» de la eutanasia voluntaria, que propugnan muchos autores y asociaciones en el mundo. Este punto de vista se asocia también a un modo contemporáneo más o menos usual de concebir la esfera de la moralidad, según el cual los deberes morales son aquéllos que nos vinculan con el prójimo, y no existe moralidad con respecto a uno mismo. En realidad, los deberes que se refieren al prójimo son más evidentes que los deberes que se refieren a la conservación y perfección de uno mismo. Al respecto, ya señalaba Santo Tomás «Que el hombre deba necesariamente algo a Dios o al prójimo, esto lo entiende fácilmente el hombre, y más aún el cre-

III. EL OBJETIVISMO ÉTICO Y EL OPTIMISMO GNOSEOLÓGICO

Concepto y denominaciones.

Cierta dificultad presenta la adecuada designación de la doctrina opuesta al relativismo y escepticismo éticos. Frente al escepticismo, que descarta toda posibilidad de conocimiento moral cierto, podemos denominar «optimismo axiológico» la tesis que asevera tal posibilidad⁴⁰. Aunque el empleo del término «dogmatismo» para designar la teoría contraria al escepticismo es correcta, de acuerdo con el lenguaje técnico de la filosofía, y tiene una tradición dos veces milenaria⁴¹, hoy no es feliz el uso de tal vocablo con ese sentido, tanto por la resonancia desfavorable del término en nuestros días, la carga emotiva que porta y el uso peyorativo de la palabra en los últimos dos siglos, como por el hecho de que lleva a pensar que los partidarios del «dogmatismo» con respecto a la posibilidad del conocimiento vendrían a pretender la calidad de verdades indiscutibles para todas las proposiciones que afirman en cualquier disciplina filosófica, cuando lo que se quiere significar en realidad es que en el inicio de su filosofar afirman con plena certidumbre que «el hombre es capaz de alcanzar conocimientos verdaderos».

El término adecuado para expresar la tesis contradictoria del relativismo moral puede ser *no-relativismo*, y también *absolutismo moral*. Sin embargo, este segundo vocablo, aun cuando es correcto desde el punto de vista semántico (ya que el contradictorio de «relativo» es «absoluto»), sin embargo resulta equívoco a causa de las asociaciones que normalmente suscita con el «absolutismo político» (o «absolutismo» a secas), doctrina política con la cual, además, a veces gratuitamente se lo vincula. Puede usarse la expresión *objetivismo ético*, que en el léxico filosófico significa precisamente la «doctrina que admite que la moral tiene una existencia *sui generis* fuera de las opiniones, de la conducta y de la conciencia de los individuos»⁴².

Las creencias morales erróneas y el juicio ético.

Las conductas contrarias a las normas de la moralidad objetiva puede que no sean *reprochables*, cuando quienes las realizan obran de tal manera por ignorancia invencible —porque en tal caso no tienen culpa—, pero de todos modos son *moralmente malas*, en cuanto desvían al hombre del cabal desenvolvimiento de su naturaleza, o se

yente. Pero que el hombre tenga ciertos deberes con respecto a sí mismo, esto ya no es inmediatamente manifiesto (*hoc non ita in promptu apparet*), sino que parece, a primera vista (*videtur primo aspectu*) que cada uno es libre en aquello que a él le pertenece» (*Summ. theol.* I-II q. 100 a. 5 ad 1um). Véase también II-II q. 122 a. 1c.

⁴⁰ Cfr. H. H. HERNÁNDEZ, *Introducción axiológica a la filosofía del derecho*, Rosario s. d., p. 50.

⁴¹ Diógenes Laercio ya emplea el término *dogmatikós* en este sentido (cfr. IX 74).

⁴² «*Objetivo*: válido para todos los espíritus, y no solamente para tal o cual individuo». «*Objetivismo*: se dice de toda doctrina que considera como *objetivo* [...] lo que otros no consideran como tal. Se dice especialmente [...] de las doctrinas que admiten que la moral tiene una existencia *sui generis* fuera de las opiniones, de la conducta y de la conciencia de los individuos» (A. LALANDE, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, s. v.).

oponen a la adecuada convivencia social, que es exigida por la naturaleza social del hombre. Así, por ejemplo, actos de terrorismo realizados con fines de protesta o de conquista del poder, el matrimonio infantil, los sacrificios humanos de seres inocentes en honor de los dioses, el suicidio por motivo de honor, etc., pueden haberse practicado por algunos individuos, grupos y aun colectividades enteras de buena fe, con ignorancia invencible acerca de su malicia, pero de todos modos son de suyo acciones inmorales, en tanto se oponen al fin último de la naturaleza humana: desvían del último fin humano a sus autores y a las sociedades donde tienen lugar y se aceptan tales prácticas.

Una cosa es la culpabilidad con respecto a la transgresión de una norma moral, para lo cual ha de tenerse en cuenta que el individuo conozca y reconozca interiormente la norma, y otra cosa es la existencia de la norma moral, lo cual no depende del reconocimiento de los hombres. Las normas morales valen en sí mismas para todo ser humano (pues importan una relación entre la conducta que prescriben y el conveniente desenvolvimiento de la naturaleza del hombre), sin necesidad de que el individuo adhiera a ellas.

De acuerdo con el objetivismo axiológico, existen verdades transhistóricas que nos sirven para juzgar las ideas y los valores asumidos por las distintas épocas históricas. Por ende, es posible formular un juicio de valor sobre la perfección ética alcanzada por los rasgos de una cultura particular, en relación con otras.

Razones en pro del objetivismo ético.

a) Hay conductas que se nos manifiestan como evidentemente justas: que no se debe matar o atentar contra la integridad del prójimo inocente; que el autor culpable de un daño debe indemnizar a la víctima; que los padres deben alimentar a sus hijos menores; que a nadie se le debe aplicar una pena sin culpa suya, suficientemente comprobada. Las convicciones morales ordinarias conciben éstas y otras varias normas como universalmente válidas. En cambio, la doctrina relativista se opone a las convicciones morales ordinarias. Así, por ejemplo, de acuerdo con el relativismo axiológico la regla vigente tanto en algunos antiguos pueblos europeos como entre varios pueblos aborígenes de América (los incas, los mayas y los aztecas), según la cual debían hacerse sacrificios de seres humanos en honor de los dioses, es tan válida o verdadera como la norma que prohíbe matar a cualquier ser humano inocente aunque sea con el fin loable de agradar a la divinidad. Como ejemplificación de las consecuencias tan diametralmente opuestas a las evidencias morales naturales, que resultan de aplicar el principio relativista, se ha dicho que «cazar hombres para reducirles las cabezas es justo en una sociedad de cazadores de cabezas».

La evidencia de ciertas normas morales es muy fuerte. Luego, a partir de tales normas generales, la razón puede concluir legítimamente por vía discursiva otras varias proposiciones acerca de cosas más particulares.

b) La gente, tanto los especialistas en filosofía moral como el hombre común profano en dicha disciplina, suele discutir los diversos temas morales. En estos diálogos se expresan razones en apoyo de las afirmaciones que se hacen. Ya vimos que

Protágoras había reducido a meras impresiones subjetivas los enunciados referidos a lo bueno y a lo malo, a lo justo y a lo injusto; los había asimilado a las manifestaciones que los hombres profieren con respecto a lo dulce y lo amargo, lo frío y lo cálido. Pero lo cierto es que los hombres, en aquella época, y en nuestros días, no discuten acerca de los sabores o las sensaciones térmicas (*de gustibus non est disputandum*, «sobre gustos no hay nada escrito»), pero en cambio los hombres antes discutían y ahora discuten sobre lo justo y lo injusto, lo correcto y lo incorrecto. De modo que el ámbito de la praxis se concibe como un ámbito de la *razonabilidad*: Los hombres se conducen con la idea de que, cuando se trata de cosas morales, tiene sentido dar razones en pro y en contra de algo, y que una respuesta puede ser más razonable que otra.

En lo señalado no queremos decir que del hecho de la discusión ética deba inferirse que tenga sentido esa discusión. Pero de todos modos ello manifiesta que no puede desecharse tan fácilmente, al modo de Protágoras, la razonabilidad del discurso sobre el bien moral. Los hechos al menos obligan a admitir que en los juicios de valor hay algo que es distinto de los juicios sobre impresiones sensibles. Si los juicios de valor o axiológicos fuesen meramente expresión de sensaciones del sujeto que los profiere, como ocurre con los juicios acerca de sabores, ¿por qué en materia de sabores ninguna persona sensata protagoniza una discusión o debate, y sin embargo se discute tanto acerca de las cosas morales? Alguno responderá que las discusiones en el ámbito de la conducta se explican por los intereses individuales implicados en una u otra clase de comportamiento. Sin embargo, aunque a menudo sucede que la discusión se explica porque uno o los dos que discuten defienden opiniones que favorecen sus respectivos intereses, también es muy frecuente que las personas argumenten acerca de cosas morales que no tienen ninguna vinculación con su situación ni con sus intereses.

La certeza posible en el conocimiento ético.

Ahora bien, la desestimación del escepticismo y relativismo axiológicos no importa la presuntuosa afirmación de una ciencia completamente demostrativa de la moral, en la cual todas las conclusiones puedan sostenerse invenciblemente como verdades inconcusas. Ésta fue la pretensión de algunos filósofos estoicos, según la cual el sabio estaba por encima de la duda. «El sabio no opina», decían.

No es posible alcanzar la plena certidumbre en todas las especies de saberes. Todo cuanto conocemos en la matemática y en la lógica, lo conocemos con total certeza. Pero en las ciencias naturales, por las que captamos los fenómenos del mundo físico y las leyes que las rigen, el hombre alcanza muchos conocimientos ciertos, junto con otras proposiciones que debe admitir como meramente probables.

En la ocasión de tratar precisamente del método y rigor de la ciencia ética, advierte con acierto Aristóteles que «un espíritu ilustrado no debe exigir en cada género de saber más precisión (*akribéia*) que la que permita la naturaleza misma de la cosa de

que se trata»⁴³. De tal manera la buena doctrina guarda distancia tanto del escepticismo o relativismo éticos como de la pretensión de elaborar una ética *more geometrico*, tan rigurosa y cierta como la matemática, donde todas las conclusiones podrían demostrarse acabadamente. En materia ética hay conclusiones que pueden demostrarse como necesariamente verdaderas, pero hay otras muchas que se afirman en base a una probabilidad de verdad.

Enseñaba el Aquinate: «En los actos humanos hay algunas cosas tan claras que con una breve consideración puede deducirse su aprobación o desaprobación a partir de los primeros principios. Pero hay otras cuyo juicio requiere mucha consideración de las diversas circunstancias, de modo que el análisis necesario no está al alcance de cualquiera, sino solamente de los sabios, así como ocurre en la consideración de las conclusiones particulares de las ciencias, que no están al alcance de todos, sino sólo de los sabios (*philosophi*)»⁴⁴. Hay unos que tienen más inteligencia y perspicacia que otros para conocer las cosas morales, jurídicas y políticas, semejantemente a lo que ocurre en el conocimiento matemático. Pero más aun, dada la complejidad de la materia del obrar y la multiplicidad de circunstancias hay muchas cosas particulares de la moralidad que tampoco pueden ser conocidas con certidumbre por los sabios. Explicaba el gran sumista: «En lo que atañe al obrar se encuentra mucha incertidumbre, porque las acciones son acerca de las cosas singulares y contingentes, las cuales son inciertas por su variabilidad»⁴⁵.

Una doctrina muy semejante sobre este asunto había enseñado Confucio (s. VI a. C.): «El camino recto, o norma de conducta moral del sabio, posee un contenido tan amplio que puede aplicarse a todas las acciones, pero su naturaleza es tan sutil que se hace imperceptible para muchos [...] La norma de conducta moral se halla impresa en la mente de todos los hombres e ilumina el universo entero [...] La norma de conducta moral se halla latente en el interior de todos los hombres, pero el sabio le confiere tal resplandor que ilumina con sus rayos todo el cielo y la tierra»⁴⁶. «Las personas más toscas e ignorantes del pueblo pueden comprender los principios elementales de la norma de conducta moral, pero ni siquiera quienes han alcanzado el más alto grado de santidad pueden penetrar en toda su profundidad esta sublime ciencia sobre la norma de conducta moral; siempre quedará algo que permanecerá oculto a las más sagaces inteligencias de la tierra»⁴⁷.

En las mentes de los hombres, en lo que respecta al saber ético, hay certezas acerca de ciertas cosas, juntamente con opiniones más o menos fundadas acerca de otras, y también dudas y errores. Si la razón humana es de suyo falible, en el conocimiento de estas materias lo es aún más.

⁴³ *Ethic. Nicom.* I 1: 1094 b. También en I 7: 1098 a.

⁴⁴ *Summ. theol.* I-II q. 100 a. 1c.

⁴⁵ *Summ. theol.* I-II q. 14 a. 1c. «Materia moralis talis est, quod non est ei conveniens perfecta certitudo» (*In I Ethic.*, lect. 3, n. 32).

⁴⁶ *Los cuatro libros clásicos*, II XII,2.

⁴⁷ *Ibid.*

IV. ALGUNAS CONSECUENCIAS QUE SE DERIVAN DE AFIRMAR EL RELATIVISMO MORAL Y DE INSTITUIRLO COMO PRINCIPIO DE LAS INSTITUCIONES SOCIALES

Indiferencia por la elevación moral del prójimo.

A veces se endilga a la concepción axiológica no-relativista y objetivista una actitud de falta de respeto al hombre, en tanto afirma que hay una doctrina ética verdadera y que toda idea contraria es errónea, y en cambio se atribuye al relativismo ético una actitud de respeto al hombre, por cuanto desde este punto de vista se considera que toda creencia de cualquier individuo es igualmente verdadera y digna de respeto⁴⁸. En tal sentido, expresaba el antropólogo Melville Herskovits que «el relativismo cultural es una filosofía que, al reconocer los valores que establece cada sociedad para guiar su propia vida insiste en la dignidad inherente a cada cuerpo de costumbres y en la necesidad de *tolerancia* frente a convenciones diferentes de las nuestras»⁴⁹.

Juan Pablo II, en la encíclica *Veritatis splendor*, que trata precisamente sobre el relativismo ético, señala que es común atribuir a la doctrina relativista en su aplicación social la virtud de ser fecunda en respeto y tolerancia⁵⁰.

Pero esta supuesta bondad del relativismo moral merece ser examinada. Primeramente hay que notar que la afirmación «la más amplia tolerancia es buena», o «debe haber tolerancia de las diversas ideas y comportamientos», o «el Estado no debe imponer ni promover ningún ideal o principio ético en las instituciones sociales», son tesis de índole ética y política, y por lo tanto, de acuerdo con la doctrina relativista, no pueden afirmarse coherentemente como algo universalmente verdadero y que deba instituirse como norma para el todo social.

Además, la mencionada indiferencia con respecto a las creencias y comportamientos dispares, ha sido y es una actitud ambivalente, porque tanto ha implicado una amplia tolerancia a veces beneficiosa de las ideas y costumbres de los demás, como también un desprecio de los otros y un abandono en cuanto a su posible elevación moral. Tal fue, por ejemplo, la actitud de los funcionarios ingleses en la India y en otras colonias británicas. Decían ellos: «lo que es bueno para nosotros, no es bueno para los nativos, y a la inversa»⁵¹. Y así se despreocuparon de la situación moral de los hindúes, entre los cuales se conservaron, aun en nuestro siglo, costumbres abiertamente reñidas con la ley natural, tales como el suicidio de la viuda en la misma pira

⁴⁸ Cfr. H. H. HERNÁNDEZ, *Introducción axiológica a la filosofía del derecho*, p. 60.

⁴⁹ M. HERSKOVITS, *El hombre y sus obras*, pp. 90ss. «El núcleo mismo del relativismo cultural es la disciplina social que respeta las diferencias; es el respeto mutuo. Subrayar el valor de diversos modos de vida, y no el de uno solo, significa afirmar los valores de cada cultura» (p. 92).

⁵⁰ «[...] considerado condición de la democracia, ya que sólo él [el relativismo] garantizaría la tolerancia, el respeto recíproco entre las personas y la adhesión a las decisiones de la mayoría, mientras que las normas morales consideradas objetivas y vinculantes, llegarían al autoritarismo y a la intolerancia» (JUAN PABLO II, *Veritatis splendor* n. 70).

⁵¹ Cfr. B. MATILAL, *Ethical Relativism and Confrontation of Cultures*, comunicación al Congreso Extraordinario de Filosofía, Córdoba, septiembre de 1987, p. 3. «Es dable establecer cierta relación entre nominalismo metafísico, impugnación de la unidad de la naturaleza humana, relativismo étnico, racismo y segregación racial».

funeraria del marido, y el matrimonio entre niños, convenido por los padres y consumado al comienzo de la pubertad, costumbre cuyas perniciosas consecuencias nos refiere Gandhi, según podemos leer en su *Autobiografía*⁵².

Resultan perjudicados los miembros más débiles de la sociedad humana.

A partir de la idea relativista, según ya dijimos, se suele razonar: como no hay juicios de valor objetivos, verdaderos, válidos para todos, entonces no debemos imponer ninguna concepción axiológica en las leyes y en las instituciones sociales. Se suele decir que en una sociedad democrática cada uno debe tener libertad para seguir su modelo de vida, especialmente si se considera que no es posible demostrar que un modelo es mejor que otro, y esa elección debe ser respetada por el resto de la sociedad.

Pero de esta indiferencia axiológica que se supone aplicar, en realidad lo que resulta es una indiferencia hacia la suerte de los más débiles, y aun un abandono de ellos y hasta una autorización para su destrucción: las personas por nacer, los niños que vienen al mundo con deficiencias mentales, los hombres que se hallan en una posición de inferioridad en las relaciones económicas, etc. Ilustremos el aserto con un ejemplo: si la ley se abstiene de prohibir el aborto de los niños defectuosos, «para no imponer a toda la colectividad el principio moral que manda respetar toda vida humana inocente, porque no es un principio compartido por todos», en realidad la ley se ha decidido por dar la facultad de eliminar a estos seres humanos a quienes quieran hacerlo. Las consecuencias de esta índole en el ámbito bioético son muchas y muy graves.

La contradicción entre lo que se predica y lo que se practica.

Los autores que declaran profesar el relativismo moral, ¿qué actitud han de asumir a la hora de influir en la educación de sus hijos, guiarlos de cualquier manera en la elección de sus actos, aconsejarlos, elogiarlos o censurarlos por lo que hacen, exhortarlos a seguir el camino que andan, o a cambiar? Para ser consecuente con su tesis primordial, el padre de familia adicto al relativismo debe abstenerse de toda intervención al respecto. Nada puede aconsejar como bueno o malo, justo o injusto, mejor o peor. Pero la práctica nos atestigua que ningún escéptico o relativista que ama a sus hijos o que se ocupa de ellos se conduce de tal manera.

En suma, parece que el relativismo es una doctrina que no permite vivir en consecuencia con ella. En la sección anterior de la presente disertación expusimos sus contradicciones internas. En los párrafos precedentes notamos que esta doctrina no resulta practicable. Con justeza señala Héctor Hernández al respecto: «Hay cosas que se pueden decir, pero no se pueden pensar, ni vivir»⁵³.

CAMILO TALE

⁵² M. K. GANDHI, *An Autobiography or the Story of my Experiments with Truth*, trad. del original gujurati por M. Desai, Mavajivan Trust, Ahmedabad, India, 1959, pp. 6-10.

⁵³ H. H. HERNÁNDEZ, *Introducción axiológica a la filosofía del derecho*, p. 56.

SAINT THOMAS ET LE MYSTÈRE DE LA CRÉATION: UNE RÉPONSE AUX INTERROGATIONS DE L'HOMME D'AUJOURD'HUI¹

Nous vivons dans un monde «cassé», Camus l'a bien montré, dans un monde qui progressivement se détruit lui-même, sans avoir la force et la lucidité de le reconnaître. Il se détruit au niveau spirituel et moral, et semble même se «désharmoniser» au niveau physique et biologique. Il semble que, dans son orgueil, l'homme veuille, par le progrès de ses connaissances scientifiques et techniques, dominer sur l'univers en lui imposant ses propres visions idéologiques, dans lesquelles il veut être l'unique Absolu: tout doit venir de l'homme et tout doit s'ordonner à l'homme; celui-ci ne doit plus avoir confiance qu'en lui-même, il est pour lui-même son unique sauveur. Le Pape Jean-Paul II, lors de son premier voyage en France, n'a-t-il pas déclaré aux évêques de France que l'humanité connaissait aujourd'hui une «méta-tentation», une tentation comme elle n'en n'a encore jamais vécu?². L'homme, ayant psychologiquement conscience d'arriver à un âge adulte, croit ne plus avoir besoin d'un Sauveur. Il pense pouvoir se sauver lui-même. L'humanité s'unifiant par la science et la technique, et réfléchissant sur ce qu'elle est, ne veut plus penser qu'à elle seule. Elle croit posséder en elle-même et par elle-même sa propre destinée.

Certes, cela n'est pas vécu par tous avec la même acuité, la même intensité. Ce sont surtout ceux qui ont des postes-clefs qui vivent dans cette euphorie, cette nouvelle «espérance»... Ils pensent vraiment entrer dans un «âge nouveau», où l'homme sera source de la grande paix universelle, internationale, où toutes les idéologies qui exaltent l'homme pourront enfin s'unir au delà des tensions et des luttes. La religion ne sera plus un «esclavage sacré», mais la grande harmonie de l'homme au service de

¹ Conférence écrite pour la XXI Semaine Thomiste à Buenos Aires (septembre 1996).

² «Il n'est peut-être pas exagéré de dire, en ce lieu et dans ce cadre, que nous vivons une étape de tentation particulière pour l'homme. Nous connaissons différentes étapes de cette tentation, à commencer par la première, au chapitre III de la Genèse, jusqu'aux tentations si significatives auxquelles a été soumis le Christ lui-même: elles sont comme une synthèse de toutes les tentations nées de la triple concupiscence. La tentation actuelle cependant va plus loin (on pourrait presque dire que c'est une «méta-tentation»); elle va au-delà de tout ce qui, au cours de l'Histoire, a constitué le thème de la tentation de l'homme, et elle manifeste en même temps, pourrait-on dire, le fond même de toute tentation. L'homme contemporain est soumis à la tentation du refus de Dieu au nom de sa propre humanité. C'est une tentation particulièrement profonde et particulièrement menaçante du point de vue anthropologique, si l'on considère que l'homme n'a lui-même un sens que comme image et ressemblance de Dieu» (*Documentation catholique* n°1788 [15 juin 1980]). Voir aussi *France, que fais-tu de ton baptême?* Tous les textes du voyage de Jean-Paul II en France publiés par la Conférence épiscopale française, 30 mai/2 juin 1980, Paris, Editions du Centurion 1980.

l'homme. L'homme, uni aux forces cosmiques, pourra enfin développer et activer tous ses énergies cachées, enfouies. L'homme devient le temple de l'univers et de toutes les richesses de l'homme libéré de tout esclavage, de toute tyrannie.

Face à cette conscience euphorique qui s'appuie sur le progrès scientifique et technique et qui espère pour l'humanité un nouvel Eden, un paradis terrestre, certains commencent à s'apercevoir qu'il s'agit d'une terrible illusion. Ces hommes avaient espéré ce paradis terrestre, ils avaient vraiment espéré devenir les maîtres de l'univers, et ils constatent qu'il n'en est rien en réalité, qu'il s'agit d'une idéologie mensongère voilant une réalité tout autre. Les hommes se sont laissés séduire et sont en train de détruire le cosmos, de briser son harmonie; par là, ils sont en train de toucher au patrimoine humain lui-même. Au lieu de conduire l'humanité au bonheur et à la paix universelle, ils la conduisent progressivement à sa perte, sans pouvoir revenir en arrière ni réparer leurs erreurs. L'humanité elle-même est en train de se détruire. Cet espoir irrévocablement déçu conduit l'homme au désespoir et à l'angoisse. Il n'y a plus d'issue pour le bonheur de l'homme, il n'y a plus qu'à disparaître le plus vite possible, et si cela était possible, à s'annihiler!

Ces deux positions extrêmes, l'une exaltant un idéalisme merveilleux au premier abord mais très loin de la réalité quotidienne, l'autre demeurant dans une angoisse et détruisant en l'homme toute espérance, exigent que nous cherchions à saisir la raison profonde de ces deux attitudes et à voir comment nous pouvons en sortir pour retrouver, s'il est encore temps, une vision de l'homme plus vraie. Nous n'avons pas le droit de laisser un être humain se noyer ou s'évader dans un paradis perdu qui n'est qu'un mirage momentané! Et cela est encore beaucoup plus vrai quand il ne s'agit pas seulement d'un homme mais de l'humanité dont nous faisons partie.

Il faut en premier lieu chercher à découvrir comment l'homme en arrive à se réfugier dans de telles positions, très peu réalistes, très éloignées de la vérité et pourtant très séduisantes. Du point de vue philosophique, il est évident que de telles positions ne sont pas nées spontanément. Elles se sont imposées à l'homme d'aujourd'hui après diverses déviations. Certes, il y a eu de tout temps des aberrations, des erreurs, mais on constate aujourd'hui la *force* de ces aberrations: elles semblent s'imposer de manière telle qu'on ne voit plus d'autre issue. Tout semble converger nécessairement à ces positions. Cela dépend en grande partie de la force et de l'efficacité des médias, qui sont convaincus qu'il faut être «de son temps» et accepter le déroulement des événements qui s'imposent à nous comme des conclusions inéluctables. On ne peut retourner en arrière, il faut être de son temps et accepter ce qui s'impose à nous. Autrement on se situe en dehors de l'évolution des faits, des événements, on se marginalise, ce qui est évidemment la position la plus désastreuse!

Une pensée dialectique fonde très souvent une telle attitude, car alors on n'arrive plus à distinguer ce qui est nécessaire de ce qui est purement accidentel dans le développement des événements. L'homme, ayant perdu le sens véritable de sa vie humaine, ne sait plus discerner ce qui s'impose en raison de sa vraie finalité et ce qui vient de l'extérieur, qui peut être très intéressant pour lui et avoir une véritable valeur, mais n'est pas nécessaire, n'est pas indispensable et risque de le distraire de sa vraie finalité humaine. L'homme ne sait plus distinguer ce qui est authentiquement

humain de ce qui risque de le faire dévier et de lui faire perdre du temps. On lui fait miroiter toutes les possibilités de développement, d'épanouissement, sans voir si tout cela est nécessaire, bon, capable de le faire avancer sur un chemin digne de l'homme, digne du développement de la personne humaine. Le choix prudentiel devient vraiment impossible. Tous les moyens possibles se sont développés, presque sans limites. L'homme vit ainsi un monde imaginaire qui s'est développé à l'infini; tout semble égal, rien ne s'impose, on laisse libre cours à l'instinct, à la spontanéité... ou au contraire, on devient inhibé et dans l'impossibilité de choisir, on se replie sur soi.

Cette situation inhumaine ne provient-elle pas, d'une part, de ce que les connaissances scientifiques ont développé intensément tous les «possibles» (cela dans tous les domaines où l'homme est capable d'agir), et, d'autre part, de ce que l'homme a progressivement perdu le sens de sa finalité, de *ce pour quoi* il est fait, de ce qui est l'essentiel de sa vie humaine?

Cela est très net quand on considère le développement historique de la philosophie européenne. Dès le XIV^{ème} siècle, avec Duns Scot, le rôle propre de la finalité a été relativisé. On a considéré que la causalité finale n'était plus qu'une causalité métaphorique. Pour Aristote et Thomas d'Aquin, la causalité finale est la cause des causes, puisque la cause efficiente ne peut s'exercer que si elle est sous l'attraction de la fin. Il est évident que l'homme n'agit que s'il est sous l'emprise d'une fin qu'il poursuit; s'il n'est plus sous cette emprise, il n'agit plus, il s'arrête car rien ne le motive, diront les psychologues. La «motivation» exprime à sa façon le rôle propre de la fin qui attire. Le philosophe précisera que l'amour spirituel est la source de toutes nos décisions. Cela s'impose, si on veut être attentif à la raison profonde de toutes nos décisions. Mais si on n'analyse plus nos diverses activités humaines, si on se contente de les décrire et de les mesurer, on ne saisit plus cette influence première et ultime de la fin, et on ne regarde plus que l'efficacité de nos diverses activités; tout se ramène alors à la recherche de la cause efficiente. La causalité finale n'est plus considérée que comme une causalité métaphorique, c'est-à-dire une causalité qu'on ne peut plus préciser au niveau de l'analyse scientifique, qu'on peut seulement considérer en fonction de ses effets, elle-même restant hors d'atteinte. Elle est «spirituelle», comme l'amour spirituel, elle-même restant hors d'atteinte. Après Duns Scot, on ne considère donc plus la causalité finale au niveau scientifique: la recherche de la cause efficiente devient primordiale. Cela a influencé même la recherche métaphysique. Alors on ne recherche plus que la causalité efficiente³ et la causalité exemplaire. Par le fait même, l'intelligence métaphysique ne peut plus découvrir l'être-en-acte comme fin de ce-qui-est.

Ne découvrant plus inductivement l'être-en-acte comme *fin* de ce-qui-est en tant qu'il est, l'intelligence humaine a glissé vers un certain ontologisme. On est ainsi retourné d'une certaine manière à la position d'Avicenne, à un primat de l'essence. Seule la découverte inductive de l'être-en-acte, comme principe et cause finale de ce-

³H.-D. GARDEIL, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 1966, IV, ch. VII, pp. 125 sq.

qui-est, permet de préciser que l'être-en-acte, *l'esse*, est antérieur à l'être-en-puissance. L'être-en-puissance est tout entier relatif à l'être-en-acte, tandis que l'être-en-acte n'est pas relatif à l'être-en-puissance. L'être-en-acte est premier et possède sa propre intelligibilité. Mais pour un être en devenir, l'être-en-puissance est antérieur à l'être-en-acte.

En revanche, dans une métaphysique glissant vers l'ontologisme, l'être-en-puissance, c'est-à-dire l'essence, n'est plus regardé comme relatif à l'être-en-acte, à ce-qui-est, mais comme identique à celui-ci. On ne distingue plus l'intelligibilité de telle réalité et son existence. Tout ce qui est intelligible existe. Par le fait même, l'intelligence humaine ne peut plus vraiment découvrir, métaphysiquement, «l'exister» d'un Être premier, Celui que les traditions religieuses appellent Dieu. Sans la découverte de l'être-en-acte, on cherche à découvrir l'exister de l'Être premier en se servant de la causalité exemplaire ou efficiente.

Cela devient très net avec Ockham, puis avec Descartes qui prétend découvrir l'existence de Dieu *more geometrico*, selon les exigences de la cause formelle, comme si l'intelligence humaine pouvait atteindre ce qu'est Dieu en son essence, et conclure que son essence implique l'existence, *l'esse*, de même que la définition du triangle implique sa propriété: la somme de ses angles est égale à deux angles droits. Or beaucoup de théologiens thomistes prétendent qu'on peut découvrir *l'esse* de l'Être premier par la cause efficiente et que nous avons une idée de Dieu, confondant ainsi la position de saint Thomas avec celle d'un ontologisme à la manière de Descartes.

De ce fait, le problème de la création ne peut plus être vraiment considéré au niveau philosophique. On affirme ainsi: Tout être parfait engendre. Donc Dieu, parfait dans son être, crée nécessairement, communique son être. Dieu n'est parfait que s'il engendre, que s'il crée. L'ontologisme unit ainsi fondamentalement deux positions contraires: celle qui affirme un Créateur qui n'est parfait qu'en créant l'homme et l'univers, et celle qui prétend que l'homme, pour être parfaitement lui-même, doit rejeter l'existence d'un Dieu créateur. En ce sens, on pourra parler d'un ontologisme «de droite», Descartes, et d'un ontologisme «de gauche», Feuerbach, qui pour libérer l'homme rejette Dieu et attend tout bonheur de l'homme lui-même. L'ontologisme de droite ne peut donc pas répondre à l'ontologisme de gauche, car l'un et l'autre sont complices: ils ne distinguent plus l'être-en-acte et l'être-en-puissance, la fin et le conditionnement radical de ce-qui-est.

Il faut donc redécouvrir l'être-en-acte dans toute sa pureté pour dépasser cette confusion si radicale et par là, redécouvrir le problème de la *création*. C'est pourquoi on peut dire qu'un des problèmes philosophiques et théologiques les plus importants aujourd'hui et les plus urgents est bien celui de la création. Un signe nous le manifeste: beaucoup de savants s'y intéressent, essaient même de le résoudre selon leur propre connaissance scientifique, alors qu'en même temps beaucoup de théologiens estiment que le philosophe ne doit plus en parler. Ils ont souvent peur des opinions des évolutionnistes qui veulent ramener le problème de la création à l'évolution, confondant l'étude de «ce-qui-est en tant qu'il est», avec le problème de la transformation radicale des vivants, de leur croissance, de leur évolution. Il est donc très important de bien préciser que la théorie de l'évolution n'est pas au même niveau de connaissance, d'intelligibilité, que le problème de la création.

Pour montrer comment Thomas d'Aquin a traité magistralement ce problème en théologien, et comment cette manière d'expliciter le mystère de la création suppose une véritable métaphysique de *ce-qui-est*, et de la création de *ce-qui-est*, il faudrait exposer comment Thomas d'Aquin a progressivement précisé sa vision métaphysique, et surtout sa saisie propre de l'être-en-acte, fin de ce-qui-est. Il faudrait montrer comment, progressivement, il s'est éloigné de la théologie d'Avicenne pour trouver une théologie utilisant la philosophie d'Aristote, tout spécialement sa métaphysique de l'être-en-acte. Nous ne pouvons le faire ici. Pour mieux saisir le regard théologique de saint Thomas dans la *Somme théologique*, contentons-nous de rappeler la manière dont il expose le problème de la création dans son *Commentaire des Sentences*.

Le Commentaire des Sentences.

Dans le *Commentaire des Sentences*, saint Thomas aborde le mystère de la création dans le second livre, «dans lequel on traite de l'institution des créatures, et de la chute par le péché de l'ange et de l'homme»⁴. Dans la première distinction, après avoir montré «qu'il existe seulement un seul premier principe»⁵, saint Thomas se demande «si les réalités ont efflué (*effluxerunt*) de ce principe par création»⁶. S'appuyant sur l'autorité du texte de la Genèse: «Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre»⁷, saint Thomas commence par affirmer que «Dieu *peut* créer», car étant l'Être premier, et donc «un acte sans mélange de puissance, il semble qu'il puisse réaliser (*efficere*) la réalité tout entière, selon toute sa substance. Or cela, c'est créer»⁸. C'est ce qui différencie l'Être premier de ce qui est à la fois en acte et en puissance et qui réalise une réalité uniquement «en communiquant une forme à une matière (*inducendo formam in materiam*)»⁹. Dans le corps de l'article, saint Thomas réaffirme qu'«il est nécessaire que toutes choses procèdent du premier Principe par création (*per creationem*)», et précise que ce n'est pas seulement la foi qui nous fait affirmer le mystère de la création, mais que «la raison le démontre (*ratio demonstrat*)». Voici son raisonnement: «Il est établi que tout ce qui est imparfait dans un genre tire son origine de ce en quoi on trouve en premier et parfaitement la nature du genre: il est manifeste que la chaleur dans les réalités chaudes tire son origine du feu. Or, puisque toute réalité, et tout ce qui est dans la réalité, participe l'être en quelque façon, et est mélangé d'imperfection, il faut que toute réalité, selon tout ce qui est en elle, tire son origine de l'Être premier et parfait (*oriatur a primo et perfecte ente*). Or cela, nous l'appelons «créer», c'est-à-dire produire la réalité dans l'être selon sa substance tout entière»¹⁰. Saint Thomas précise alors que deux choses appartiennent à «la

⁴ *II Sent.* prol.

⁵ *II Sent.* dist. 1 q. 1 a. 1.

⁶ *Ibid.* q. 1 a. 2.

⁷ Gn 1, 1.

⁸ *II Sent.* dist. 1 q. 1 a. 2 s. c.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *II Sent.* dist. 1 q. 1 a. 2.

raison de création». «La première est qu'aucun suppôt n'est antérieur dans la réalité qu'on dit être créée (*nihil praesupponat in re quae creari dicitur*)»¹¹; la création touche donc quelque chose de plus radical que tous les mouvements, que tout le devenir, elle s'étend à tout ce qui est dans la réalité existante. La seconde est que «dans la réalité qu'on dit être créée, le non-être est premier par rapport à l'être»¹². Certes, non pas d'une priorité dans le temps, mais d'une priorité de nature, «en ce sens que la réalité créée, si elle est laissée à elle-même, rejoint le non-être, puisqu'elle ne possède l'être que par l'influence d'une cause supérieure»¹³. Saint Thomas souligne au terme de cet article que «si ces deux aspects suffisent à la raison de création, alors la création peut être démontrée, et c'est ainsi que les philosophes ont posé la création»¹⁴.

Dans la distinction 37, s'interrogeant sur l'existence du péché, saint Thomas se demande encore si «tout ce qui est, de quelque manière qu'il soit, est à partir de Dieu»¹⁵. Il répond en s'appuyant sur l'autorité de Boèce, qui affirme dans le *De Hebdomadibus*: «Toutes les réalités sont dites bonnes en tant qu'elles sont à partir du premier et du souverain bien qui est Dieu. Donc, ce qui n'est pas de Dieu n'est pas bon. Si donc une réalité existante n'est pas de Dieu, elle ne sera pas bonne du tout. Or ce qui manque totalement de bonté est souverainement mauvais. Il faudra donc poser un mal souverain et il y aura plusieurs principes premiers des réalités»¹⁶, ce qui est impossible. C'est par l'intermédiaire du bien participé qu'on montre que tout ce qui est, étant bon, ne pouvant pas être radicalement mauvais, dépend de Dieu. Il est vrai que le point de vue de la bonté est plus explicite pour nous que le point de vue de l'esse. C'est la tradition augustinienne que saint Thomas reprend par Boèce. Dans ce traité du *De Hebdomadibus*, en effet, nous est montrée la dépendance de toutes les réalités bonnes à l'égard de la Bonté première. Car précisément, ces réalités sont bonnes *par participation*, et donc en dépendance de la Bonté première. Saint Thomas ajoute encore ce raisonnement: «Tout être qui n'a pas de cause est lui-même premier d'une manière absolue (*simpliciter*), et il n'est que cause [sans être causé]. Or cela n'est possible que pour un seul. Tout autre être a donc une cause. Or tout ce qui est causé est produit dans l'esse par l'opération de sa cause. Cette cause est cause première ou cause seconde. Si elle est cause première, n'ayant aucune autre cause, une telle cause est Dieu seul. Donc cet être dont nous parlons sera à partir de Dieu. Mais si elle est cause seconde, la cause première agit donc d'une manière plus véhémente dans l'effet de cette cause seconde que celle-ci elle-même n'agit en lui. Donc, tout ce qui existe procède de la cause première, qui est Dieu»¹⁷. Cet argument ne donne pas de preuve, mais montre seulement par impossibilité que l'être sans cause est simple. Dans le corps de cet article, saint Thomas raisonne de la manière suivante:

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *II Sent.* dist. 37 q. 1 a. 2.

¹⁶ *Ibid.* s. c.

¹⁷ *Ibid.*

«Il faut dire que ce-qui-est (*ens*) se trouve en plusieurs réalités selon un ordre (*prius et posterius*). Cependant, est dit “ce-qui-est” de la manière la plus vraie et en premier lieu, ce dont l’*esse* est lui-même ce qu’il est (*cujus esse est ipsum quod est*), parce que son *esse* n’est pas reçu, mais est subsistant par lui-même. Or dans toutes les réalités qui sont dites selon un ordre (*prius et posterius*), le premier de ceux qui existent peut être cause, et ce qui est dit par soi est cause de ce qui est dit par participation ; c’est pourquoi il faut que ce-qui-est, qui n’est pas dit “ce-qui-est” (*ens*) par participation d’un *esse* qui serait autre que lui, qui est premier parmi ceux qui existent (*entia*), soit la cause de tous les autres qui existent (*entium*). Mais les autres qui existent (*entia*) sont dits en second lieu (*per posterius*) en tant qu’ils participent un *esse* qui n’est pas identique à ce qu’ils sont eux-mêmes, et ils précèdent jusqu’aux derniers de ceux qui existent (*usque ad ultima entium*), de telle sorte que quelque raison d’être (*ratio essendi*) qu’une réalité ait, elle n’est pas à elle si ce n’est à partir de Dieu, tandis que le défaut d’être est à elle par elle-même»¹⁸.

Ce premier raisonnement de saint Thomas est très intéressant en raison même de sa difficulté... L’intuition profonde de saint Thomas est déjà là. C’est dans la lumière de la simplicité de Dieu —*ipsum esse subsistens*— qu’il faut saisir la dépendance de toutes les autres réalités existantes à son égard. D’autre part, le lien entre ce qui est premier et la cause est déjà affirmé, mais la timidité même de l’affirmation est significative: «Dans toutes les réalités qui sont dites selon un ordre, le premier de ceux qui existent *peut* être cause»; et ensuite: «ce qui est dit par soi est la cause de ce qui est dit par participation».

La Somme théologique.

Dans la *Somme théologique*, Saint Thomas traite dans la *Première Partie* de «la procession des créatures à partir de Dieu»¹⁹, c’est-à-dire du problème théologique de la *création*. Et pour nous donner la plus grande intelligibilité de cet acte de Dieu, dont nous n’avons aucune expérience humaine, mais que la foi nous révèle, Thomas d’Aquin cherche à préciser les divers liens de *causalité* que notre intelligence philosophique peut découvrir. Il s’agit bien d’une démarche de théologie surnaturelle, à partir de la foi, car c’est dans la lumière des processions des personnes divines que Thomas d’Aquin considère cette procession des créatures à partir de Dieu. Il s’agit d’un acte personnel du Dieu trine dans son unité.

Thomas d’Aquin précise d’abord que le Dieu créateur est la cause première de tous les êtres existants distincts de lui. Cela présuppose que la causalité n’implique en elle-même aucune imperfection, qu’elle puisse s’exercer au niveau de ce-qui-est en tant qu’il est et par le fait même qu’elle ne se réalise pas seulement au niveau du devenir de ce qui existe, ni au niveau des relations et des qualités dans leurs déterminations propres. Si la causalité ne s’exerce plus au niveau de ce-qui-est comme tel, il n’y a plus de véritable analyse métaphysique.

¹⁸ *II Sent.* dist. 37 q. 1 a. 2.

¹⁹ *Somme théol.* I q. 44 proem.

Pour montrer comment Dieu est Cause première de ces réalités existantes que nous pouvons expérimenter, saint Thomas, en théologien, s'appuie sur l'affirmation de l'Apôtre: «De lui, par lui et en lui, sont toutes choses»²⁰. En effet, Dieu est absolument simple. Il est l'*ipsium esse subsistens*, ce qui a été démontré en premier lieu à propos des manières d'exister de Dieu. Dieu est l'être en acte pur sans aucune potentialité. Par le fait même, toutes les autres réalités qui se distinguent de lui participent de son être en acte, de son *esse*. Si toutes les réalités existantes autres que lui participent de son *esse*, toutes sont causées par lui. C'est le mystère de la simplicité de Dieu qui permet d'affirmer que Dieu existe par lui-même et que toutes les autres réalités existent en dépendance de lui; elles participent de son être, donc elles sont causées par lui.

Pour Thomas d'Aquin, il y a un lien de nécessité évident au niveau de l'être entre le fait de participer et le fait d'être causé. Il affirme en effet: «Si quelque chose se trouve en quelque réalité par participation, il est nécessaire qu'il soit causé en elle par ce à quoi cela convient d'une manière essentielle²¹». Cela est évident du fait même que nous pouvons expérimenter la participation; c'est une *manière d'exister*, dépendante d'une autre réalité existante antérieure. C'est donc une manière d'exister limitée, imparfaite, secondaire, qui réclame une autre réalité dont elle dépend. Le fait de participer est un *pôs*, un «comment», qui manifeste une réalité existante antérieure, principe et cause, un *ti esti*. On passe du *pôs* au *ti esti* dans l'ordre des réalités existantes, on met en pleine lumière un *ordre* existentiel. Thomas d'Aquin se sert donc de la participation de l'ordre des parties existantes pour manifester leur dépendance actuelle à l'égard d'un tout antérieur, existant, cause de la partie existant comme partie.

Quand il s'agit d'atteindre les parties de ce-qui-est comme tel, la saisie de cette participation nous révèle l'existence d'une Cause première. A première vue, une telle affirmation peut paraître néoplatonicienne: ne met-elle pas la causalité en dépendance de la participation, puisque c'est la participation qui manifeste la causalité? En réalité, elle dévoile magistralement l'erreur platonicienne, que saint Thomas manifeste si souvent. Car si la saisie du *pôs*, de la manière d'exister, est première *pour nous*, cette priorité est une priorité dans l'ordre du devenir, mais non dans l'ordre de perfection, une priorité dans l'ordre de la description, mais non dans l'ordre de l'analyse. La philosophie platonicienne ne peut pas faire cette distinction, car elle ne distingue pas ce qui est atteint par notre connaissance philosophique, le *ti esti*, de la manière dont on l'atteint, le *pôs*.

Autrement dit: nous n'expérimentons pas la créature comme créature, mais nous pouvons porter un jugement de sagesse sur les réalités que nous expérimentons, en affirmant qu'elles sont créées par Dieu. Cela ne peut se faire qu'*après* avoir découvert que Dieu est le Créateur de toutes les réalités existantes autres que lui. Par contre, nous pouvons saisir la complexité de ces mêmes réalités dont nous avons l'expérience; nous saisissons leur complexité dans leur propre être, dans leurs propres qua-

²⁰ Rm 11, 36.

²¹ *Somme théol.* I q. 44 a. 1.

lités. Leur être est donc relatif à un autre; il est participé. Je ne peux pas affirmer que je possède mon *esse*, mon être, mais je peux affirmer que j'existe, que je suis, et même que je suis limité dans mon être, car je ne suis pas l'*esse* de mon voisin; son *esse* est autre que le mien, bien qu'il puisse, comme moi, dire: «je suis». J'existe, je suis, mais je ne suis pas tout l'*esse*, je suis donc limité dans mon *esse*. Je suis donc, dans mon *esse*, causé par un Être qui est premier, absolument simple dans son être.

Dieu est vraiment l'Être premier dont nous participons tous, et il est en réalité la Cause première de tous ceux qui existent en dehors de lui-même — Dieu ne peut être cause de lui-même, *causa sui*: son être ne serait plus au sens le plus fort l'Être premier. Mais évidemment, la causalité de Dieu comme Cause première de tout ce qui existe en dehors de lui est tout autre que celle du monde physique et des réalités vivantes de notre univers. Si, dans notre monde physique, la causalité présuppose toujours une matière, il n'en va pas de même de la causalité première, créatrice: elle est indépendante de la matière. Elle agit d'une manière radicale, sans coopérer avec la matière, car sa causalité est antérieure à toute matière, avant tout ce qui est et peut exister. Son caractère propre de causalité première est précisément d'agir d'une manière radicale, antérieure à toute autre réalité; tout vient d'elle. Autrement, il faudrait prétendre qu'il y a une autre causalité avant elle, première, qui n'est pas créée. Ce serait en contradiction avec le caractère primordial de cette causalité qui, étant la plus radicale, atteint tout ce qui est et tout ce qui peut exister, toute causalité matérielle, la plus radicale qui puisse être. Il faudrait admettre une matière, pure puissance échappant à la causalité première, au-delà de cette causalité créatrice, existant par elle-même comme pure puissance, ce qui est en contradiction avec la primauté de l'être-en-acte.

Dans toute vision proprement scientifique de la création (celle, par exemple, de la physique moderne), n'y a-t-il pas fondamentalement une telle hypothèse, qui permettrait de concevoir un premier radical dans l'ordre du devenir? Le premier radical dans l'ordre du devenir présuppose un premier radical dans l'ordre de la matière, antérieur à tout devenir, échappant lui-même au devenir, mais étant la «raison» nécessaire du devenir. Saint Thomas a très bien compris qu'il fallait, dès que nous cherchons à préciser la causalité première, montrer que cette causalité est au-delà de toute causalité matérielle, étant elle-même cause de la matière²².

Si cette causalité première est au-delà de toute causalité physique, elle est aussi au-delà de toute procréation d'une âme dans une matière vivante, car elle n'est pas une communication de la vie, elle est véritablement un don de l'être. Elle exclut toute coopération, étant première.

²² Il y a ceci de tout à fait particulier au sujet de la matière, c'est qu'elle ne peut être créée sans la forme (I q. 44 a. 2 ad 3^{um}). Certes, elle peut être «intelligée» distinctement de la forme, mais ne peut exister sans la forme. Aussi, elle ne peut terminer l'acte créateur ni le spécifier. Tant que les philosophes ne sont pas arrivés à considérer ce-qui-est en tant qu'il est (I q. 44 a. 2), ils ne peuvent chercher la cause des réalités existantes en tant qu'elles sont. «Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne id quod pertinet ad esse eorum quocumque modo» (I q. 44 a. 2). La matière première est créée «*ab* universali causa entium».

Enfin, elle n'est pas une causalité comme celle de l'artiste, dont on dit qu'il «crée». En réalité, l'artiste ne crée pas, mais transforme. Si profonde et si géniale que soit son idée, il présuppose toujours une causalité matérielle avec laquelle il coopère, et qui lui permet d'incarner son idée. La causalité première, créatrice, n'est pas celle d'un super-génie, elle est celle de celui qui se donne, sans attendre aucun secours étranger.

Cette causalité première ne peut donc se comprendre à partir d'aucune des diverses causalités humaines, car elle porte sur *ce-qui-est*. L'erreur constante est de ramener cette causalité créatrice à une des causalités humaines. Il faut bien comprendre cependant que la causalité première ne peut s'opposer à aucune des diverses causalités humaines qui n'existent que grâce à elle, car elle est au-delà de ces causalités. Ne porte-t-elle pas sur l'*esse* participé, limité dans son existence même, mais demeurant comme ce qu'il y a de plus radical dans tout ce qui est causé, et échappant comme tel au regard immédiat de notre intelligence? Ce que nous constatons immédiatement, c'est la *contingence* de toutes les réalités que nous expérimentons. Et on serait tenté de dire que si les réalités contingentes ont besoin d'une cause antérieure à leur existence propre, les réalités nécessaires n'en n'ont pas besoin immédiatement. Mais il faut être attentif à ce sur quoi porte la causalité première: elle ne porte pas sur la manière d'exister, contingente ou nécessaire, mais sur *ce-qui-est, comme tel*. Or ce-qui-est est, ou contingent, ou nécessaire. Donc ce qui est nécessaire n'échappe pas à cette causalité première! Le nécessaire et le contingent sont des *modalités* de ce-qui-est. Ce n'est pas le nécessaire qui explique ce-qui-est comme tel, mais c'est bien ce-qui-est comme tel qui explique le nécessaire ou le contingent. S'il faut donc nécessairement poser un Être premier, ce n'est pas uniquement parce que telle réalité pourrait ne pas être, c'est parce que cette réalité ne serait pas, si tel autre être, sa cause, n'existait pas²³.

Pour mieux discerner la différence entre la causalité artistique et la causalité première, saint Thomas se demande aussi si Dieu est cause exemplaire des réalités autres que lui. Question très importante, car la causalité exemplaire est une causalité si noble que très facilement, si on n'a pas saisi avec assez de netteté le caractère propre de la causalité première, on la ramène à la causalité exemplaire —pensons à tout le courant néoplatonicien. Il n'est donc pas étonnant que saint Thomas analyse ce problème avec beaucoup d'attention. Par là, il nous montre ce qu'il y a de juste dans le regard du néoplatonisme, mais aussi sa confusion. Il affirme donc que «pour la pro-

²³ Cf. *Somme théol.* I q. 44 a. 1 ad 2um. Notons aussi que l'être mathématique est en lui-même un être abstrait; il n'existe que dans notre raison pensant mathématiquement. Saint Thomas affirme: «Bien que les êtres mathématiques aient une cause efficiente, ce n'est pas en tant qu'ils ont une relation à une cause efficiente qu'ils tombent sous la considération du mathématicien. Et c'est pourquoi dans les sciences mathématiques, rien n'est démontré par la cause efficiente» (*Ibid.* a. 1 ad 3um). On ne peut découvrir l'existence de l'Être premier par le nécessaire logique ou le nécessaire mathématique. L'Être premier est au-dessus de la logique et des mathématiques. Toutes les sciences dépendantes des mathématiques ne peuvent donc atteindre la nécessité de poser l'Être premier, et par le fait même, aucun raisonnement mathématique ne peut rejoindre la causalité première, la création. Les mathématiques et les sciences qui en dépendent ne peuvent *rien* dire de la création.

duction d'une réalité, un *exemplar* est nécessaire», afin que cette chose, effet de la production artistique, «revête une forme déterminée»²⁴. Quant aux réalités produites naturellement, elles ont des formes déterminées.

«La détermination de ces formes doit se ramener, comme à son premier principe, à la sagesse divine qui a pensé l'ordre de l'univers, ordre qui consiste dans la distinction des réalités. Il faut donc dire que dans la sagesse divine sont les *rationes* de toutes les réalités, que nous avons appelées les *idées*, c'est-à-dire les formes exemplaires existant dans l'esprit divin. Celles-ci, bien qu'elles soient diverses selon leur ordre (*respectum*) vers les réalités, ne sont pas cependant réellement autres que l'essence divine, en tant que sa similitude peut être participée de diverses manières par les diverses réalités créées. Ainsi donc, Dieu lui-même est premier exemplaire de toutes les créatures»²⁵. Ajoutons que «même dans les réalités créées, certaines réalités peuvent être dites exemplaires d'autres, selon que certaines sont semblables à d'autres, ou bien selon la même espèce, ou bien selon une analogie d'une certaine imitation»²⁶.

Cela nous montre bien comment la création est une œuvre de sagesse divine. C'est Dieu qui, en se contemplant lui-même, est modèle des réalités créées. Mais il n'est pas *modèle* au sens où la création viendrait achever l'essence même de Dieu, au sens où Dieu ne serait parfait et parfaitement lui-même que grâce à la création. Dieu resterait alors dans un ordre intentionnel, celui de sa sagesse, de sa pensée, de sa contemplation, et sa contemplation exigerait la création pour l'achèvement de son Être. On pourrait alors découvrir l'essence même de Dieu, sa sagesse, en contemplant les réalités créées: leur essence nous ferait découvrir l'essence de Dieu. En réalité, s'il y a un lien de similitude entre la sagesse de Dieu, identique à son essence, et l'ordre que nous pouvons découvrir dans les diverses natures des créatures, c'est parce que cet ordre est voulu et pensé *librement* par Dieu lui-même. Dieu n'a pas nécessairement créé un monde semblable à lui; il a voulu librement cet ordre dans le monde, il aurait pu en choisir un autre. Cet ordre ne lui est pas imposé, il n'est pas nécessaire; il dépend de son bon plaisir, de sa liberté, de sa sagesse.

C'est pour bien montrer cela que saint Thomas montre la place des *idées* dans l'œuvre de la création. Par là, il souligne l'analogie qui existe entre le Créateur et l'artiste humain, en montrant leur diversité radicale. L'artiste humain créé de nouvelles relations. Dieu crée de nouveaux êtres existants, totalement divers par rapport à lui. Saint Thomas sauvegarde donc à la fois la similitude qui peut exister entre la création artistique humaine et la création divine, et leur diversité radicale. C'est ce qui permettra à Dante de proclamer: «L'œuvre artistique est "petite fille" du Créateur»²⁷.

Enfin, et cette étude est ultime, Dieu, Cause première, Créateur de tout ce qui est en dehors de lui, est cause finale de toutes les réalités créées. Pour saint Thomas, on ne peut saisir la causalité première, en ce qu'elle a de tout à fait propre, que si on

²⁴ *Somme théol.* I q. 44 a. 3.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Divine Comédie*, Enfer, XI, 105.

comprend comment la causalité première est vraiment cause finale de tout ce qui est créé par elle. Elle est la vraie et l'ultime causalité finale²⁸.

Pour Thomas d'Aquin, théologien, le texte des *Proverbes* est net: «Le Seigneur a tout fait pour lui-même»²⁹. Quant au philosophe, il peut affirmer que tout agent agit en vue d'une fin; autrement, son action demeurerait indéterminée, elle ne produirait rien de déterminé. Si l'Écriture et la Révélation affirment cette finalité absolument universelle, le théologien peut s'en servir pour considérer même la causalité première, le premier agent. Saint Thomas poursuit donc: «La fin de l'agent et du patient est la même, mais de manière tout autre (*aliter et aliter*). En effet, c'est une seule et même réalité que l'agent tend à communiquer (*imprimere*) et que le patient tend à recevoir»³⁰. C'est vraiment dans le même *désir*, («tendre vers») que se réalise cette identité. Elle se réalise d'une manière très différente, pour l'un d'une manière active, pour l'autre d'une manière passive. C'est pourquoi, dès qu'on ne voit plus l'identité dans l'intention (donc la même finalité), on ne voit plus que la diversité des manières de communiquer et de recevoir, qu'on oppose dialectiquement au lieu de les unir. C'est là qu'on saisit le mieux la différence entre la vision d'Aristote et celle de Feuerbach à l'égard de la communauté humaine. Aristote met en lumière ce qui fonde le bien commun de toute communauté; Feuerbach, à la suite de Hegel, ce qui fonde la lutte, la révolte possible de l'esclave à l'égard du maître. Cela s'étend jusqu'au domaine religieux, au domaine des rapports du Créateur et de la créature, du Père et du fils. La position d'Aristote conduit à l'adoration, celle de Feuerbach à la révolte.

Saint Thomas souligne ensuite que certains êtres agissent et pâtissent en même temps. Cela est vrai pour tous les agents imparfaits, qui tout en agissant, cherchent à recevoir, à se perfectionner, à acquérir quelque chose de nouveau. Seul l'Agent premier, qui n'est qu'agent, puisqu'il est l'Acte pur, n'agit jamais pour acquérir quelque chose de nouveau. Son intention demeure toute pure, il n'agit que pour le bien de celui pour qui il agit, il agit par pur don de lui-même. Son intention ne peut être que de communiquer ses propres perfections, sa propre bonté. Voilà ce qui caractérise pleinement l'exercice propre de la causalité première. Elle seule peut agir avec cette gratuité pure. Aucune autre causalité ne peut agir avec cette limpidité. Sartre l'aurait voulu, mais il a lui-même détruit le désir radical de sa volonté en niant l'existence de Dieu. En tuant Dieu, il tue ce qui est le plus désirable en Dieu, d'où ce terrible refoulement intellectuel et spirituel, ce primat de la négation que son idéologie manifeste. En réalité, chaque créature en ce qu'elle a de meilleur «tend à acquérir sa propre perfection, qui n'est autre que la similitude de la perfection et de la bonté

²⁸ Nous saisissons là toute la différence entre le *Commentaire des Sentences* et la *Somme théologique*. Dans son *Commentaire des Sentences*, saint Thomas, se posant la question: «Dieu peut-il être connu de l'homme par le moyen des créatures?» affirmait: «Puisque la créature procède de Dieu lui-même *exemplariter*, comme d'une cause semblable d'une certaine manière par analogie, l'homme peut, à partir des créatures, venir vers Dieu selon ces trois modes dont on a parlé, c'est-à-dire par la causalité, la rémotion et l'éminence» (*I Sent. dist. 3 q. 1 a. 3*).

²⁹ Prov 16, 4.

³⁰ *Somme théol.* I q. 44 a. 4.

divine. Ainsi donc, la bonté divine est fin de toutes les réalités», conclut Thomas d'Aquin³¹.

Si donc on considère dans la causalité première son efficence, on regarde en premier lieu l'*esse* participé. Si on la considère du point de vue de la finalité, on précise que chaque créature, en ce qu'elle a de meilleur, cherche la similitude de la bonté de Dieu. Si on en vient à séparer ce qui est distingué, ou bien on regardera la causalité première dans une efficence pure: elle cause *ex nihilo*, à partir de rien; le seul contact du Créateur et de la créature est l'*esse* participé. Ou bien on ne regardera la causalité première que dans la lumière de la causalité finale: on la regardera exerçant son attraction par et dans sa bonté substantielle, et on mettra en lumière dans la créature la similitude à l'égard de Dieu créateur. On risque alors, soit de n'insister que sur la transcendance du Dieu créateur, soit de ne plus voir que l'immanence de sa bonté. Il faut maintenir les deux, mais selon un certain ordre. Ce qui est ultime, c'est bien la Bonté, qui exerce son attraction à l'intérieur de son efficence souveraine.

Nous pouvons maintenant contempler ce qu'il y a d'unique dans cette causalité créatrice. L'exercice divin de sa bonté substantielle qui attire ses créatures, et spécialement l'homme, de l'intérieur, du plus intime d'elle-même, nous aide à comprendre la force de cette attraction. Dieu crée en Père, il donne tout gratuitement, ne cherchant jamais à se servir de ses créatures pour être plus lui-même. Il donne sans compter puisque sa bonté est infinie. Cela nous montre bien que Dieu seul est *maxime liberalis*. Toutes les créatures, si bonnes qu'elles soient, agissent toujours à cause de leur indigence. Elles ne peuvent être parfaites qu'en agissant et en se dépassant, en sortant d'elles-mêmes. Dieu agit dans l'immanence parfaite de sa bonté. Il est comme une Mère qui ne dépose jamais son fardeau, puisqu'il porte toujours en lui ses créatures, elles ne lui sont jamais étrangères. Dieu se sert de leur fragilité, de leur vulnérabilité, pour les envelopper dans une intimité personnelle infinie. Il se sert de leur pauvreté de créatures pour les attirer tout entières à lui.

N'est-ce pas la raison profonde pour laquelle, après les anges, Dieu crée ces créatures si fragiles, si pauvres que sont les hommes? Par eux, il est davantage Père, et Mère! Il les enveloppe avec une tendresse inouïe. C'est bien en ce sens là que l'Écriture affirme avec force que, malgré sa fragilité, l'homme est dans notre univers «la seule créature que Dieu ait voulue pour elle-même»³². Dieu n'a pas aimé l'homme pour qu'il soit un élément, une partie d'un tout, il l'a aimé dans sa fragilité, pour qu'il soit tout à lui, en ce qu'il a de plus lui-même, dans son individualité elle-même, et dans sa petitesse.

³¹ *Somme théol.* I q. 44 a. 4. Saint Thomas précise encore que «la forme de l'engendré ne peut être fin de la génération qu'en tant qu'elle est la similitude de la forme de l'engendrant qui tend à communiquer sa similitude» (*Ibid.* ad 1^{um}). En effet, la forme de l'engendré ne peut être plus noble que celle de l'engendrant. Dieu aime comme celui qui est parfait, il n'a pas besoin d'être plus lui-même, il peut donc aimer librement (cf. *Ibid.*). Et il faut bien comprendre que toutes les réalités désirent Dieu comme fin en désirant n'importe quel bien, tant par un appétit intellectuel que par un appétit sensible, ou naturel (qui est sans connaissance), puisque «rien n'a la raison de bien et d'appétible si ce n'est selon qu'il participe à la similitude de Dieu» (*Ibid.* ad 3^{um}).

³² Cf. *Gaudium et spes*, § 24.

Cette causalité créatrice souverainement libre, qui crée par pur amour, pour que sa bonté soit communiquée, ne peut s'associer tel ou tel ami comme instrument. Car elle est première, *ex nihilo*. Dans sa libéralité, Dieu créateur ne peut appeler aucune créature, même celle qu'il aime tant, Marie, même l'humanité sainte de son Fils bien-aimé, à coopérer à son œuvre de Père. Cette œuvre réclame un contact substantiel direct entre la simplicité souveraine de Dieu créateur et sa créature. Il ne peut y avoir d'intermédiaire. Il y a un contact substantiel, immédiat, intime, personnel. Dieu créateur crée de lui tout ce qu'il crée, et il le garde «en son sein» de Créateur, pour que la créature puisse l'adorer, puisse être en sa présence et puisse un jour le contempler face à face.

Le fait que Dieu créateur ne puisse se servir d'instruments pour son œuvre de Créateur nous permet de mieux comprendre que l'œuvre du Créateur, Père de créatures spirituelles, les anges et les hommes, s'est achevée d'une manière surabondante par le don de la grâce réalisé par Jésus, le Verbe incarné, offert en victime d'amour pour être notre Sauveur d'une manière surabondante, en son Amour. Cette transcendance du Créateur qui ne peut s'associer aucune de ses créatures, si sainte qu'elle soit, nous aide à comprendre comment, dans l'ordre surnaturel de la communication de la grâce et de l'amour, l'humanité sainte de Jésus est associée à la spiration de l'Esprit Saint. A cause de la transcendance de la création, l'adoration doit s'achever en un silence parfait, en une offrande de toute notre vie. A cause de l'immanence de la communication de la grâce, la contemplation doit s'achever en une union parfaite avec la Très Sainte Trinité vivant de la fécondité éternelle de l'amour fécond du Père pour le Fils et de l'amour fécond du Père et du Fils pour l'Esprit Saint.

Il est donc important de préciser le caractère propre de cette opération fondamentale de la création, unique puisqu'elle agit immédiatement sur ce-qui-est en tant qu'il est. Cette opération relie le Créateur à la créature, l'infini au fini, l'éternité à ce qui est dans le temps. Ce lien n'implique aucun devenir et se réalise sans aucun mouvement, au delà du mouvement. Notre intelligence ne peut saisir que son effet propre, cette relation de dépendance radicale de ce-qui-est à l'égard du Créateur. Car du côté du Créateur, rien n'est changé. Par là est manifesté l'aspect absolument gratuit de cet acte. C'est un pur don, donné gratuitement, c'est le don de l'être et de la vie en ce qu'ils ont de substantiel, c'est le don de l'esprit qui ne peut être qu'un don substantiel. En prenant conscience de ce don, l'homme peut y répondre par l'adoration.

LA FINALIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA

ALCANCE Y ACTUALIDAD DE LA CUESTIÓN

INTRODUCCIÓN

El siguiente no pretende ser un artículo más sobre el deseo natural de ver a Dios, tema sobre el que se ha escrito mucho, sobre todo en lo que respecta al auténtico pensamiento de Santo Tomás. Lo que buscamos es mostrar la importancia de la cuestión en sí misma, que como pregunta metafísica pertenece al hombre de toda época, que no ha dejado de interrogarse sobre el sentido de su vida, sobre su destino o vocación, pero que como «problema» es estrictamente «moderno». Este problema pertenece a la «modernidad» porque tiene sus raíces en la filosofía del siglo XIV y se plantea en el siglo XVI de un modo explícito, pero continúa planteándose hasta hoy con los mismos elementos¹.

Por otra parte, el mundo intelectual contemporáneo se presenta como una maraña de dualismos y contraposiciones sin desenredar: naturaleza-cultura, naturaleza-libertad, deseo-realidad, individuo-sociedad, hombre-Dios, natural-sobrenatural, hechos-sentido, progreso-tradición, etc. La enumeración de problemas y pseudo-problemas es muy extensa, tanto como la pulverización del ser ejercida por el escepticismo nominalista; todos tienen, sin embargo, un denominador común, la suposición de que cada uno de los polos pertenece a esferas comunicables. Esto es constatable no sólo en la literatura filosófica, sino en la experiencia de la labor docente y en la así llamada cultura mediática. Se presentan falsas alternativas: pareciera que hubiese que elegir uno de los polos, opción que se resuelve en la indiferencia de «lo mismo». Es interesante que para describir esta mentalidad las palabras más adecuadas correspondan a la esfera de la praxis, lo cual revela la ausencia de vida teórica, de una visión profunda de la realidad, y más aún, su rechazo.

S. Pinckaers pone de relieve la influencia del nominalismo en la filosofía cristiana y en la teología en su libro *Las fuentes de la moral cristiana*²; en él muestra las consecuencias de la filosofía de Ockham. Tal corriente filosófica, que no empezó con este franciscano disidente, pero que se volvió predominante con él³ e influyó a pesar de

¹ Cfr. S. PINCKAERS, «Le désir naturel de voir Dieu»: *Nova et Vetera* LI (1976) 261.

² Trad. J. J. García Norro, EUNSA, Pamplona 1988.

³ Acerca de los motivos que llevaron a este predominio del nominalismo, que comienza con una defensa, en parte justificada, de la libertad frente al determinismo, cfr. J. PIEPER, «Escolástica», en *Fi-losofía medieval y mundo moderno*, trad. R. Cercós, Rialp, 2a. ed., Madrid 1979. Hay que tener en cuenta que esta defensa es una reacción que intenta contrarrestar la influencia del «fatalismo» griego desde la teología.

su condena⁴, se da ante todo en sede metafísica y teológica; es decir, no se trata de una cuestión meramente lógica, como es usual presentarla. El nominalismo destruye la noción de naturaleza y, consecuentemente, la de la finalidad de la misma⁵; la naturaleza no es creada por la Sabiduría de Dios, sino por su Todopoderosa Voluntad. No hay esencias ni tampoco causas⁶. Es así como en la filosofía moderna lo activo llega a identificarse con la voluntad y a englobar lo cognoscitivo; los juicios son actos de la voluntad, de una voluntad sin inteligencia, ciega. Por el contrario, para Santo Tomás «C'è una finalit  nella natura perché la fonte dell'essere delle cose   una *volont  intelligente*»⁷.

Se ha producido en la modernidad, dice S. Pinckaers, un olvido del tratado de la bienaventuranza, un sistemático olvido del tema del fin último. Esta situación de la moral cristiana moderna la llevó a escindir la voluntad de la naturaleza, y de ahí que sólo se trataba de la voluntad como libertad y nunca de la voluntad como naturaleza. Se añade a esto la exclusión del tratado de las virtudes y, en general, de los hábitos, «segunda naturaleza»⁸, y la consideración unilateral de la libertad de indiferencia defendiendo la indeterminación absoluta de la voluntad, aun respecto del fin y del bien.

Con la renovación de la filosofía cristiana se ha considerado nuevamente el tema del fin último del hombre. Aquí tiene lugar un debate sobre las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural en el que participan Garrigou-Lagrange, Maritain, de Lubac, Balzaretto, O'Connor, Laporta, Gilson y muchos otros.

Podemos resumir la cuestión en las siguientes preguntas:  tiene el hombre dos finalidades, dos destinos, uno natural y otro sobrenatural?  Qu  sentido tiene hablar de un deseo natural de ver a Dios? Si se sostienen dos finalidades, la cuestión de ver a Dios es meramente teológica y la finalidad natural carece de importancia para el cristiano; si bien metafísicamente es la única propiamente tal, se pierde ante la llamada divina, ante el nuevo orden de la gracia. La salvación es una especie de milagro, en el cual la naturaleza humana obedece a su Creador y se transforma. El deseo de ver a Dios es «natural», pero para el cristiano que ha recibido la revelación y ha sido educado según ella. Frente a esta posición, otros sostienen que Dios le debe al hombre la gracia, ya que el orden sobrenatural le corresponde al hombre por derechos adquiridos en la creación, mientras no lo rechace.

En esta discusión se destaca por su riqueza y profundidad la obra de Jorge Laporta *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*⁹. Este autor afirma, a partir

⁴ La herejía luterana no se explica sin ese fondo ockhamista del mundo intelectual de su época.

⁵ «Non potest demonstrari, quod universum ordinatur ad unum principem in desiderando» (G. DE OCKHAM, *Quodl. IV* q. 2, cit. por A. GARVENS, «Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham»: *Franziskanische Studien XXI* (1934) 249).

⁶ Sobre el tema del nominalismo como base en la crítica de la causalidad y por lo tanto de la creación, cfr. A. CATURELLI, «La idea de creación en Santo Tomás y el sentido de su negación en el pensamiento moderno»: *Studi Tomistici*, n. 3, pp. 67-77.

⁷ S. VANNI ROVIGHI, «La fondazione metafisica dell'etica in San Tommaso»: *Studi Tomistici*, n. 10, p. 308 (el subrayado es nuestro). Cfr. J. PIEPER, «Creaturidad». *Creaturidad y tradición*, Fades, Buenos Aires 1983, p. 4.

⁸ Cfr. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1980, passim.

⁹ Vrin, Paris 1965; reseñada y elogiada por M.-M. LABOURDETTE, «Chronique de théologie morale»: *Revue Thomiste LXVI* (1966) 281-289. Esta obra, junto con los artículos que la siguieron, son con-

de un estudio del tema en todas las obras de Tomás, que es natural el deseo de ver a Dios y que este acto constituye la única finalidad de la naturaleza humana, pero que la consecución de este fin solamente se da a partir de la iniciativa gratuita de Dios. Por otra parte, cuál sea la finalidad y cómo se alcance constituyen dos cuestiones diferentes; en realidad, de la confusión de estos dos temas surgen los errores y dificultades.

Antes de considerar el valioso trabajo de este autor, conviene recordar que Santo Tomás, en el tratado de la bienaventuranza¹⁰, señala, respecto de la finalidad, que solamente puede haber un fin último, que es el mismo para todos los seres creados desde un punto de vista objetivo y que, desde el punto de vista formal, cada uno lo alcanza según su naturaleza. En el caso del hombre, criatura inteligente, alcanza el fin realizando el acto más perfecto de la potencia más perfecta: la contemplación, y no la de cualquier objeto, por más elevado y digno que sea, sino de la esencia divina. El fin último es único en las dos perspectivas, a saber: en que objetivamente es el mismo para todos y en que cada uno tiene un modo único, conveniente y apropiado de alcanzarlo, que constituye su perfección¹¹. Este carácter único del fin está especialmente subrayado¹²; es único porque es perfecto y completo, porque es naturalmente deseado y la naturaleza tiende a la unidad, porque es principio común en el obrar. Santo Tomás tiene en cuenta, incluso, que los hombres no estamos siempre de acuerdo sobre la realidad en que consiste el fin.

Respecto de la consecución, si bien todos los hombres tienden, desean naturalmente la plenitud, sus fuerzas no están proporcionadas a ese objetivo, por lo cual éste no se realiza sin la ayuda de Dios. Pero la bienaventuranza no es un milagro; el hombre es capaz del bien perfecto, de aprehenderlo y de desearlo; es capaz de la visión de la divina esencia¹³. Tomás considera una objeción posible que la naturaleza no falta en lo necesario y por lo tanto el hombre debería ser activamente capaz de procurarse el fin, como lo son, por ejemplo, los animales; pero dice que, en realidad, lo necesario no le falta, ya que tiene libre albedrío para convertirse al Amigo que puede procurarle la beatitud. Esto no significa que el hombre sea más imperfecto que los seres inferiores, porque la perfección depende del fin como objeto. Ésta es la clave, el objeto; de su dignidad depende la dignidad de la operación, del mismo modo que según la del fin, debemos entender la de una naturaleza. En este punto, es necesario darse cuenta del peso que tiene para Tomás esta objetividad de la finalidad, que, al mismo tiempo, imprime carácter personal al obrar, ya que ese objeto es personal y entre personas es posible la amistad¹⁴. También por este acento en el objeto

siderados definitivos por D. Ols, especialmente en lo que hace a la potencia obediencial (cfr. D. OLS O. P., *Le cristologie contemporanee*, Città del Vaticano 1991, pp. 31 nota 16, 32-33 notas 18 y 19, 35 nota 22, 41 nota 26, 42 nota 28 y 44 nota 31).

¹⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II qq. 1-5.

¹¹ Cfr. *De verit.* q. 5 a. 6 ad 4um.

¹² «[...] impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines» (*Summ. theol.* I-II q. 1 a. 5c). Esta afirmación se funda en un principio metafísico y por lo tanto es válida en cualquier «contexto», a menos que se sostenga que hay doble verdad, como planteaba el averroísmo condenado en 1277.

¹³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 5 a. 1c; I q. 12 a. 2.

¹⁴ *Ibid.* q. 5 a. 5 ad 1um. Cfr. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Téqui, Paris 1978, pp. 131-143. Nosotros nos preguntamos si una exagerada división entre fin y objeto no viene aparejada con la

se explica el que la operación principal sea aquí la contemplación, acto de la inteligencia, ya que en esta operación se hace presente el objeto, mientras que la voluntad lo desea cuando no está y goza cuando lo obtuvo; la voluntad no puede producir, poner el objeto. Vemos que aquí también se manifiesta la diferencia de perspectiva respecto a la filosofía posterior, para la cual el sujeto está encerrado en sus posibilidades activas.

Finalmente, es importante resaltar que hay armonía entre el designio creador y el santificador, sin que ello reste nada a la perfecta libertad de Dios, para crear y para elevar lo creado al orden sobrenatural y, con más razón, debe afirmarse esta libertad respecto de la Redención.

Esta cuestión comprende entonces dos partes principales: la finalidad y la consecución, y tres subtemas: la distinción entre potencia pasiva y activa, potencia natural y no-natural, apetito natural y psicológico.

Deseamos aclarar que este estudio supone rozar ciertos temas que pertenecen a la teología, ya que la misma articulación del asunto lo requiere. Además, si bien el trabajo de Laporta es histórico y nos apoyamos en él, nuestra perspectiva será más bien sistemática.

LA FINALIDAD

Lo que queremos destacar es el tratamiento que hace Laporta de la primera parte del problema, es decir, de la finalidad, de la tendencia originaria de la naturaleza. El autor comienza por precisar qué se entiende por apetito natural¹⁵. Las palabras utilizadas: *apetito, deseo, tendencia, inclinación, amor, ímpetu, esperanza*, pertenecen a la psicología; sin embargo, cuando decimos *apetito natural* nos referimos en primer lugar a la finalidad, a la dirección al fin último ínsita en la naturaleza de los seres finitos: «Todo ser creado[...] desea naturalmente lo que constituye el acabamiento de esta naturaleza, su razón de ser, su fin»¹⁶. Dice Tomás: «Se dice de las cosas que naturalmente están proporcionadas a algún fin, que lo apetecen naturalmente»¹⁷. Explica Laporta: «Todo ser creado está ordenado a su fin por su apetito natural, [puesto que] el principio de esta finalidad es la naturaleza misma del sujeto [...] Siendo algo, todo ser está destinado a tal objetivo preciso, al cual tiende por lo que es [...] Ser inacabado, fue concebido en vista de un término concreto a alcanzar [...] No existe ningún ser creado sin un fin determinado [...] Del mismo modo que no puede existir un ente que no sea algo, tampoco puede existir un ente sin fin»¹⁸. «El apetito natural es uno para cada ser. Uno es lo que es, desde que empieza a ser, y no se puede

separación de fin natural y sobrenatural, o por lo menos no la complementa, teniendo en cuenta que, si la finalidad última y verdadera es otorgada por la gracia, queda circunscrita al ámbito sobrenatural, mientras que, dentro del natural, lo objetivo sólo puede estar representado por, valga la redundancia, el objeto del acto exterior, el único que pueden juzgar los hombres.

¹⁵ Cfr. *op. cit.*, pp. 23-36: «La notion d'appétit naturel».

¹⁶ J. LAPORTA, *op. cit.*, p. 24.

¹⁷ *Summ. theol.* I-II q. 16 a. 4c.; cit. por Laporta (*op. cit.*, p. 25).

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 25-26.

ser más que una cosa a la vez. Y, siendo y permaneciendo lo que uno es, uno tiene un único fin, un fin fijado por esta naturaleza, o mejor, en vista del cual esta naturaleza fue construída. El apetito natural está fijado a un término único, *determinatur ad unum*¹⁹.

Vemos, entonces, que se trata de la naturaleza como lo que va hacia el fin, como el principio en el camino al fin, porque en ella misma hay sed del fin. La naturaleza y el apetito natural o finalidad se distinguen como substancia y accidente, pero, son absolutamente inseparables, ya que la finalidad es un predicable propio, un modo de ser que viene dado con la esencia²⁰. Se puede distinguir naturaleza y fin, pero entre ambos está el deseo natural, como una disposición de esa naturaleza. Es verdad que el fin es una causa extrínseca a la substancia, que no entra en su definición, pero, por un lado, el ser finito no se explica sin sus causas (eficiente y final), y por otro, hay en su misma naturaleza un sello de dichas causas. Para Santo Tomás, el sello del fin es el apetito natural que sigue a la forma propia, —*inclinatio consequens formam, inclinatio naturae*—²¹.

Natura determinata est ad unum: cada ser tiene una única naturaleza, un único apetito natural y un único fin. «La inclinación de las cosas naturales sigue a la forma y por lo mismo busca la unidad, según la exigencia de la forma»²². «Nada es esencialmente uno sino por tener una forma única por la que se tiene el ser; porque se tiene el ser del mismo modo que la unidad»²³. Cada ser es único y del mismo modo que no puede tener dos naturalezas, tampoco dos fines últimos ni, por eso mismo, dos inclinaciones diferentes. «Un segundo “deseo natural” es tan imposible para Tomás como un ser que fuese dos cosas diferentes a la vez»²⁴. Esto significa también que la inclinación natural no puede exceder la propia naturaleza; ninguna cosa desea naturalmente ser otra cosa que lo que le marca su esencia, ni superior ni inferior, «pues, si pasase a un grado superior de la naturaleza, ya no sería lo mismo»²⁵.

Justamente, a propósito del pecado de los ángeles, Tomás explica que no desearon ser como Dios tratando de equipararse a Él, ya que naturalmente no puede desearse ser otro (ni siquiera un ángel superior), pues para esto hay que dejar de ser (*esse desineret*). El deseo en el que consistió dicho pecado fue una voluntad conciente de asemejarse a Dios sin el auxilio Divino; ya sea que buscasen como fin último sólo aquello de lo que eran capaces por propias fuerzas; o que se propusiesen el objeto verdadero, pero, también en este caso, procurasen alcanzarlo por sí mismos. Además, observa Tomás que esta confusión con respecto a la esencia de este pecado proviene de imaginarnos la perfección como una elevación en el orden de la naturaleza, cuando dicho ascenso se da por los cambios accidentales, o sea, por la virtud,

¹⁹ *Op. cit.*, p. 27.

²⁰ J. LAPORTA, *op. cit.*, p. 29.

²¹ *De malo* q. 6 a. 1c; *De verit.* q. 25 a. 2c; cit. por Laporta (*op. cit.*, p. 26 nota 27).

²² *De virt.* q. 1 a. 9c; cit. por Laporta (*op. cit.*, p. 27 nota 33).

²³ *Summ. theol.* I q. 76 a. 3c.

²⁴ J. LAPORTA, «Les rapports entre nature et surnaturel selon Thomas d'Aquin»: *Sophia* XXXVI (1968) 254.

²⁵ *Ibid.* Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 63 a. 3c.

que crece sin destruir al sujeto (*crescere absque corruptione subiecti*). Es decir, que el deseo natural consiste en buscar una semejanza (*similitudo*), no una igualdad (*aequiparantia*); y que dicha semejanza sólo puede alcanzarse en la aceptación de la participación, lo cual significa un reconocimiento del propio ser como creado o participando y de la gracia, participación de la naturaleza divina²⁶.

Por otra parte, el fin, desde el punto de vista formal, solamente puede ser natural, ya que consiste precisamente en «la misma naturaleza que llegó al estado final de su desarrollo»²⁷. «El fin último y completo de la naturaleza, en tanto forma, no puede jamás estar por encima de la naturaleza, ser sobrenatural, puesto que es el mismo acabamiento de la naturaleza»²⁸. Este acabamiento no es una transformación, es un perfeccionamiento; no es un cambio de forma, sino desarrollo de la propia. Así como la naturaleza propia es una participación de la divina, también su perfeccionamiento es una participación más perfecta; y es esta participación segunda, nueva semejanza, la que le permite estar frente a su Creador²⁹.

LA CONSECUCIÓN

Ahora bien, ¿significa esto que el hombre por las solas fuerzas de su naturaleza alcanza ese perfeccionamiento? Es evidente que no. Ver a Dios «cara a cara», sin me-

²⁶ Teniendo en cuenta estos argumentos del Doctor Común, deseamos hacer una observación a la postura de Q. Túriel sostenida en su artículo «Fundamentación desde el hombre de la cultura cristiana»: *Sapientia* LI (1996) 139 y 141. Allí el autor cita al Aquinate transcribiendo una parte del siguiente texto: «Est etiam quidam finis improportionabiliter excedens illud quod est ad finem: et hic non acquiritur ut perfectio inhaerens ei quod est ad finem, sed aliqua similitudo eius; et talis finis est divina bonitas in infinitum creaturas excedens; et ideo non acquiritur in creatura secundum se, ita ut sit forma eius; sed aliqua similitudo eius quae est in participatione alicuius bonitatis; et ideo omnis appetitus naturae vel voluntatis tendit in assimilationem divinae bonitatis, et in ipsamet tenderet, si esset possibilis haberi ut perfectio essentialis, quae est forma rei. Sed tamen ipsamet divina bonitas potest acquiri a creatura rationali ut perfectio quae est obiectum operationis, in quantum rationalis creatura possibilis est ad videndum et amandum Deum» (*In II Sent.* dist. 1 q. 2 a. 2. El subrayado es nuestro). La condición es irreal: «si esset, tenderet (sed non est)», y no puede interpretarse como potencial. Por el contrario, Tomás niega la posibilidad de adquirir esta perfección como forma esencial, aclarando cual sería la condición, y afirma la posibilidad real: es posible adquirir una perfección accidental, semejanza de la Bondad divina; accidental, ya que es objeto de una operación. Túriel piensa que «ojalá no fuese así; ello no estaría reñido con la bondad divina, sino que sería un signo más grande de la misma!» Pero esto no se desprende del texto. Además, es imposible para el hombre ser Dios por naturaleza y Dios no puede crear dioses, ya que no quiere lo contradictorio. La libertad, la bondad y la sabiduría divinas se distinguen según la razón, no *in re*, es decir, se identifican con la esencia divina: *sunt in ipsa realiter unum, ratione tamen distincta* (*In I Sent.* dist. 6 q. 1 a. 3). Se sigue que la bondad no se extiende más allá de la sabiduría, a la cual se opone lo contradictorio. Es decir, la omnipotencia divina no quiere lo contradictorio. Ni siquiera en el misterio de Cristo Verbo Encarnado la naturaleza humana se confunde con la divina.

²⁷ J. LAPORTA, art. cit., 253.

²⁸ *Ibid.* Cfr. S. I. DOCKX, «Du désir naturel de voir l'essence divine selon saint Thomas d'Aquin»: *Archives de Philosophie* XXVII (1964) 77.

²⁹ Cfr. M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires 1979, p. II, cap. IV.

diación de semejanza creada, es imposible sin la intervención de Dios mismo³⁰. Aquí entra en juego la distinción entre el apetito natural y el operar que se sigue y entre potencia pasiva y potencia activa, o sea, el poder devenir alguna cosa y el poder actuar alguna cosa. El apetito natural es potencia pasiva, significa solamente que algo, en este caso el hombre, es capaz de devenir perfecto; que su naturaleza está hecha para este fin. Pero la beatitud consiste en poder realizar un acto, el de ver a Dios y la naturaleza no es principio totalmente proporcionado a esta operación; es por esta razón que Dios presta, libremente, el don gratuito de su gracia. La gracia eleva la naturaleza constituyéndose en segundo principio de operaciones. Segundo en el orden en que son «segundas naturalezas» los hábitos, ya que la gracia es un accidente. Esto significa que la gracia no es una nueva naturaleza ni en esta vida ni en la otra; de otro modo, el hombre salvado sería «otro». La naturaleza intelectual es más noble que el resto de la naturaleza, ya que, si bien su potencia activa no es suficiente para alcanzar su fin por sí misma, este fin es el más elevado y más digno. Y no otra cosa significa que el hombre es «a imagen de Dios»³¹. «Para el fin que excede la facultad de la naturaleza le son dados principios, que *no son causa* del fin, sino por los cuales el hombre es capaz de aquellas cosas por las que alcanza el fin; como dice Agustín, poder tener fe y caridad pertenece a la naturaleza del hombre; tenerlas, a la gracia de los fieles»³².

Estos principios son hábitos que perfeccionan en vistas al fin: primero, las virtudes teologales, ya que unen directamente con Dios; segundo, los siete dones que disponen para seguir las mociones de Dios, y después las virtudes intelectuales y morales³³. El sujeto de todos estos hábitos son las facultades: donde hay virtudes también puede haber dones³⁴. Santo Tomás utiliza la palabra *obediencia* respecto de la relación del hombre que posee los dones a las mociones del Espíritu Santo. El sentido de *obediencia* queda clarificado por la comparación que establece con la obediencia a la razón del hombre virtuoso³⁵. La docilidad al Espíritu es un acto posibilitado por la presencia de los dones, hábitos infusos. Obedece el que escucha, sea a la razón, sea al Espíritu³⁶. Precisamente, dicha obediencia es un acto libre, pero no posibilitado por la luz de la razón, sino por estas disposiciones habituales y las inspiraciones actuales³⁷. Tomás insiste en la necesidad de los dones para la salvación y pone en relación esta necesidad con el hecho de ser hábitos. Además, distingue estos dones de las gracias gratis dadas (don de profecía, de ciencia, etc.) otorgados para el bien de otros³⁸. Un punto importante es que considera que todas las facultades hu-

³⁰ Cfr. *Summ. theol.* I q. 12.

³¹ J. LAPORTA, *La destinée...*, caps. III-V.

³² *De verit.* q. 14 a. 10 ad 1um (subrayado nuestro). Cfr. J. LAPORTA, *La destinée...*, p. 105 nota T.

³³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 68 a. 8c.

³⁴ *Ibid.* a. 4c.

³⁵ *Summ. theol.* I-II q. 68 a. 3c. Cfr. a. 4c: «Sicut vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei».

³⁶ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 68 a. 1c, donde se cita a Isaías 50,5: «El Señor me ha abierto los oídos y yo no me resisto».

³⁷ *Ibid.* a. 3 ad 2um.

³⁸ *Ibid.* a. 5 ad 1um-2um; a. 3 ad 3um.

manas están hechas por naturaleza (*natae sunt*) para ser movidas por el instinto de Dios³⁹.

LA POTENCIA OBDIENCIAL

Laporta hace responsable de la confusión en esta materia al Cardenal Cayetano, el cual explicaba la salvación por la potencia obediencial. Según nuestro autor, y es verificable en la selección de textos que aporta, Tomás rechaza la potencia obediencial respecto de la gracia y la glori. ¿Qué es la potencia obediencial? Es un caso de potencia pasiva no-natural. Significa la posibilidad para cualquier criatura de ser transformada por su Creador. Así como la potencia natural es finita, las potencias obedienciales de un ente son infinitas, exceptuado lo contradictorio. Laporta, luego de ordenar los textos en los que el Angélico trata de la potencia obediencial, nos ofrece una lista con los nueve ejemplos que aparecen allí: 1) la costilla de Adán respecto a la creación de Eva; 2) la madera puede devenir un becerro si Dios quiere; 3) la curación milagrosa del ciego de nacimiento; 4) la naturaleza humana respecto de la unión hipostática; 5) María, como Madre de Dios; 6) el alma de Cristo con la ciencia y la gracia infusas; 7) la transubstanciación: el pan respecto de la Eucaristía; 8) el cuerpo humano respecto de la inmortalidad; y 9) la inteligencia humana o angélica respecto a revelaciones divinas extraordinarias⁴⁰. Después están los textos en que Tomás rechaza que la salvación sea un milagro⁴¹. «Hay en el alma orden natural para obtener la rectitud de la justicia, y no puede conseguirla de otro modo como no sea inmediatamente de Dios. Y así la justificación del impío no es milagrosa, pero puede haber algo milagroso asociado que prepare el camino de la justificación»⁴². Pone otro ejemplo con el que compara la salvación: la infusión del alma racional, que sólo puede ser una creación inmediata de Dios y, sin embargo, no es un milagro⁴³.

Por otra parte, no todo milagro realiza una potencia obediencial; en algunos casos se produce porque Dios reemplaza al agente natural⁴⁴. Así también se dan casos no sobrenaturales en que la finalidad natural es realizada por un agente que no es natural: el azar y el arte; y casos de potencias no naturales realizadas por agentes, a su vez, no naturales: la violencia, la técnica⁴⁵.

El tema de la potencia obediencial ha sufrido recientemente un giro inesperado: se la ha llegado a identificar con la naturaleza misma. Parece haber perdido su especificidad, la de ser una potencia que se define por el agente especialísimo que cumple el acto: la omnipotencia divina. La violencia, por ejemplo, no realiza una po-

³⁹ *Ibid.* a. 4c.

⁴⁰ Cfr. J LAPORTA, *La destinée...*, p. 144.

⁴¹ *Ibid.*, cap. III y apénd. I.

⁴² *In IV Sent.* dist. 17 q. 1 a. 5.

⁴³ Cfr. J. LAPORTA, *La destinée...*, p. 137.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 143 y cqp. III.

⁴⁵ En este punto se abre una discusión muy actual: ¿qué debe ser la medicina, un arte para curar al *homo patiens* o una suma de técnicas que reemplacen sus funciones mancadas?

tencia obediencial, sino, como antes dijimos, una potencia no natural. Ni tampoco el médico que realiza una fertilización asistida. Resumiendo: la potencia obediencial se da sólo con respecto al Autor de la naturaleza.

D. Ols hace notar que la mentalidad evolucionista, introducida incluso en la teología (el autor estudia el caso de Rahner), cuyo fondo es idealista, presupone una interpretación errónea de la potencia pasiva natural y obediencial y de los grados de ser y las correspondientes jerarquías en el universo. Para la filosofía clásica, cada especie se distingue de las otras por una diferencia intrínseca, es decir, por algo que está en su naturaleza. Y así se diferencian lo vivo y lo inerte, lo vegetativo y lo sensitivo, el hombre y los otros seres, un ángel de otro. Cada grado es realmente diferente del otro y, sin embargo, se tocan⁴⁶. En su naturaleza está la diferencia, pero también aquello a partir de lo cual es semejante a otras criaturas. Si tomamos la definición clásica de hombre —animal racional—, vemos que en su misma naturaleza está lo específico y lo común como propios: el hombre es animal, y en esto se asemeja a los seres que son inferiores a él, y es racional, lo cual lo distingue de ellos hasta el punto en que su corporeidad participa de lo racional, pero también por su racionalidad se asemeja a lo que le es superior, ya que la razón participa de la inteligencia, propia de los ángeles. Por otra parte, en cada escalón de la jerarquía de los seres que componen el universo, descubrimos también una gradación según la mayor y menor semejanza con lo superior y lo inferior. Sin embargo, dicha jerarquía no significa que el fin natural de un grado sea el inmediato superior, ya que no se perfecciona formalmente deviniéndolo. El hombre es *finis creaturarum*, porque es el término final que corona la obra de la Creación y por la especial dignidad que tiene como la criatura más perfecta del mundo visible. Cuando esta metafísica de los grados de perfección se pierde, aparece la necesidad de acentuar las distancias, porque no hay otra manera de distinguir, como sucede en la oposición persona-naturaleza, o, en el caso del evolucionismo, de borrar las diferencias, ya que el fin de una especie es ser otra; lo inferior, lienándose se transforma en lo superior. En definitiva, la evolución reemplaza a la perfección⁴⁷. Todo lo cual manifiesta un espíritu bien distinto del que inspiró a Dionisio al afirmar: «Gracias a esto [el Uno, el Bien y la Hermosura], todas las cosas subsisten en su esencia [...] Los contrarios se entrelazan y los unidos no se confunden [...] Todos los seres, cada cual a su manera, están abiertos unos a otros, se comunican entre sí, se compenetran sin perder su identidad»⁴⁸.

Ols muestra cómo hay una relación intrínseca entre aquella concepción de la finalidad natural y de la potencia obediencial con una teología de la creación y con la cristología, en las que todo se explica por la autoalienación: el hombre es el fin natural de la creación, Dios se aliena en la Encarnación y el hombre en la salvación. Esta autoalienación es consiguiente a la potencia obediencial, ya que la naturaleza misma

⁴⁶ «Sicut dicit Dionysius, c. VII de *Div. Nom.*, natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae angelicae» (*In I Sent.* dist. 3 q. 1 a. 4; cfr. *Summ. c. Gent.* I 57). Vide PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De Div. Nom.* 4,704 B y C (ed. castellana, B.A.C., Madrid 1990, p. 302).

⁴⁷ E. KOMAR, *Marcuse, una lectura metafísica de Freud*, Buenos Aires 1995, considera como dos perspectivas irreconciliables la evolución y la participación.

⁴⁸ *De Div. Nom.*, loc. cit.

es esa potencia. Es decir, lo natural aquí es ser, devenir otro⁴⁹. Vemos, entonces, cómo se han identificado totalmente la potencia obediencial con la potencia pasiva natural. Debemos aclarar que, en este caso, no se trata de un intento de salvaguardar el poder de Dios, de contrarrestar algún posible pelagianismo, sino de una base metafísica idealista-inmanentista que pone al hombre como fin del cosmos y principio de la Encarnación⁵⁰.

Los Padres decían: «Dios se hizo hombre para que el hombre pueda devenir dios». Pero sabían por la fe que el Verbo se hizo hombre sin dejar de ser Dios y que el hombre está llamado a participar de Dios: «Seremos semejantes a Él porque le veremos tal cual es»⁵¹. El *lumen gloriae* del que participarán los salvados les perfeccionará en una nueva semejanza. Se puede decir que la Encarnación prefigura solamente esta participación, ya que el hombre no reproduce, ni en esta vida con la gracia, ni en la otra con la gloria, el Misterio del Verbo Encarnado.

APETITO NATURAL Y APETITO PSICOLÓGICO

Volviendo al apetito natural, es necesario distinguirlo del apetito psicológico sensible o voluntario. Todos los seres vienen provistos de apetito natural, pero no todos tienen conocimiento. Por aquí pasa el «corte ideal en el orden universal» de la naturaleza del que habla Gilson⁵². Todos los entes substanciales están en contacto con otras substancias; solamente algunos son capaces de que ese contacto sea conocimiento; no sólo contacto sino poder sentirlo, apertura a lo otro, a devenir lo otro de un modo intencional. Estas formas transitorias en la facultad cognoscitiva suscitan apetitos, deseos. En este caso el apetito se manifiesta como múltiple, siguiendo a la variedad de formas aprehendidas, lo cual implica una cierta libertad. Por otra parte, esto no significa que en los seres cognoscentes sólo se dé el apetito psicológico (sensible o voluntario). Ocurre que en la naturaleza hay seres que sólo tienen apetito natural; pero no se dan seres con apetito psicológico exclusivamente. Las facultades cognoscitivas y apetitivas emanan de la naturaleza propia; el animal es definido por su sensibilidad; el hombre, por su inteligencia. La modernidad suele hacer una división tajante entre el hombre y el resto de la naturaleza; entre la persona, caracterizada por la libertad, y la naturaleza, caracterizada por su determinismo⁵³. «La naturaleza nos es ajena, pues es para nosotros algo externo, no interior», como dice W. Dilthey⁵⁴. No es ocioso insistir que el responsable último de esta división es el

⁴⁹ Cfr. D. OLS, *op. cit.*, p. 31 nota 17, y p.35.

⁵⁰ Es interesante considerar una paradoja de la filosofía y teología contemporáneas: si se trata de estudiar al hombre como persona, se parte de la Trinidad, por ejemplo, en V. LOSSKY, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier, Paris 1967, pp. 103-104; si se trata de estudiar a Cristo, entonces se parte del hombre... Teologismo en la filosofía y antropocentrismo en la teología. Cfr. *Summ. theol.* I q. 13 y 29, *passim*.

⁵¹ I Jn 3,2.

⁵² Cfr. É. GILSON, *El tomismo*, trad. F. Múgica, EUNSA, Pamplona 1978, p. 406.

⁵³ Cfr. S. PINCKAERS, *Le renouveau...*, p. 262.

⁵⁴ W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. J. Marías, Alianza, Madrid 1980, p. 84.

nominalismo, el cual desconoce el orden natural, en su perspectiva universal y también en la de los individuos substanciales. El hombre, entonces, se reduce a autoconciencia y libertad y lo que en él no lo sea, es presentado como lo no-humano⁵⁵.

El hombre, empero, no es un ser fuera de la naturaleza, no es solamente «libertad», ni tampoco es una dualidad naturaleza-libertad, ya que la libertad nace de la naturaleza propia del hombre, como dice el Angélico: «La naturaleza y la voluntad están ordenadas de este modo: la voluntad misma es cierta naturaleza»⁵⁶. Es decir, la voluntad no se identifica simplemente con la libertad; además, ésta es una cualidad de los actos humanos, no una facultad distinta de la razón y de la voluntad⁵⁷.

Dice Laporta que «un ser dotado de una facultad apetitiva, sensitiva o voluntaria, no pierde *ipso facto* su apetito natural esencial, su finalidad. No por estar munido de voluntad —que, por supuesto, como facultad apetitiva, está dotada de apetito natural psicológico—, [...] el ser intelectual pierde su apetito natural más profundo, la finalidad de su substancia. El hombre persigue naturalmente por su voluntad conciente un vago ideal de beatitud. Esto no impide que haya sido creado en vista de una vocación bien concreta»⁵⁸. «Y si la naturaleza humana está destinada a tal objeto concreto como fin último, es evidente que es esa misma realidad que la voluntad persigue inconscientemente por su apetito natural innato»⁵⁹. «Tomás aplica [...] la regla [...] *semper loquitur formaliter*. Es natural lo que conviene a la naturaleza única de cada ser, por más compleja que ésta sea»⁶⁰. Aunque la naturaleza se abra en facultades y tendencias, el fin las reúne en una dirección única. Nuestro autor no trata específicamente el tema de cómo es conocida y sentida esta finalidad; sólo indica que es inconsciente y que, en cierto modo, le es imposible al hombre volver plenamente conciente su deseo más profundo; que en cuanto este fin es sobrenatural desde el punto de vista de su consecución, es necesaria la revelación. Nosotros podemos agregar que, a medida que vive, el hombre va coligiendo e imaginando su fin, del mismo modo que va conociéndose a sí mismo, pero nunca concluye esta tarea, no puede hacerse transparente para sí mismo, porque no es pura conciencia. Lo que más profundamente somos y lo que llegaremos a ser, no lo sabemos y, sin embargo, hay algo que deseamos desde lo más íntimo: ser plenamente, ser felices, y ese algo no es abstracto, aunque solamente podamos enunciarlo de este modo. En realidad, como dice Pieper, tenemos un nombre que nos espera y nos es desconocido⁶¹. Nosotros lo presentimos y buscamos en todo lo que hacemos durante esta vida; no podemos decirlo, pero es nuestro verdadero nombre, el propio. «Saber que alguien viene, no sig-

⁵⁵ A esta división no escapa el inconsciente de Freud, ya que es un «ello».

⁵⁶ *De verit.* q. 2 a. 5c. Cfr. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, trad. R. G. Pena, 3a. ed., Quinto Centenario, Bogotá 1988, pp. 503-308.

⁵⁷ «*Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa est ratio*» (*Summ. theol.* I q. 17 a. 1 ad 2um). Cfr. S. PINCKAERS, *Las fuentes...*, p. 483-507.

⁵⁸ J. LAPORTA, *La destinée...*, p. 34. Cfr. p. 29-36.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁶¹ Cfr. J. PIEPER, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, trad. J. J. Gil, Rialp, Madrid 1980, pp. 268-271.

nifica conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que viene⁶², y este argumento de Tomás vale tanto para el fin último objetivo como para el subjetivo. Es desde aquí que se comprende la necesidad de la esperanza como virtud que perfecciona nuestro caminar hacia el fin y de la prudencia para abrirse a ver en cada paso donde se encarna el bien; disponibilidad, como llama G. Marcel a la primera⁶³, para que la interpretación del deseo no oculte al esperado con un simulacro, con un ídolo. Por otra parte, el hombre es capaz de darse cuenta de que su fin es Dios y la felicidad, su perfección; además, sabe por la fe, que ese Dios que lo llama es el Dios Viviente, pero Su rostro no puede verlo en esta vida, como no sea en la Encarnación; ni sabe con qué nombre lo ha llamado, pero sabe que es llamado. También la felicidad la ve «cada vez encarnada en un objeto real, considerado —con razón o sin ella— como el bien que debe colmar su necesidad natural⁶⁴».

Por su parte, Pinckaers muestra cómo en el mismo apetito psicológico propio del hombre, o sea, espiritual, también hay naturalmente algo que, podría llamarse la base de la caridad: el amor de amistad, que se goza en el amigo y no en lo útil o lo grato⁶⁵. Esta capacidad humana de querer a otro por sí mismo se sustenta en la apertura de la voluntad al bien honesto. La voluntad, entendida como afecto racional, ama naturalmente el bien como tal; quiere, en general, todo lo que se presenta como bueno, pero especialmente lo que es digno de ser amado por sí mismo. Ahora bien, podemos distinguir la facultad que está naturalmente orientada al bien y el querer mismo que se produce cuando la inteligencia descubre y manifiesta el objeto. Por su parte, la inteligencia está orientada a la verdad; en primer lugar, a todo lo inteligible y especialmente a aquello que es el corazón del objeto, la esencia y las causas. La voluntad está abierta al bien honesto, pero puede amarlo y desearlo en la medida en que la inteligencia se lo presente. Sería más correcto decir que es el hombre el que puede amar lo valioso cuando lo ve. Es por esta razón que Laporta distingue varios sentidos de apetito, a saber: el apetito natural o finalidad, que ya hemos explicado; el apetito psicológico, que puede ser sensible o voluntario y que sigue a un conocimiento; el apetito natural de cada facultad a su objeto propio. Las facultades emanan de la naturaleza, pero entitativamente son accidentes propios y aquello a lo que tienden expresa un aspecto del apetito natural de la naturaleza; estos aspectos están contenidos como bienes particulares bajo el objeto de la voluntad⁶⁶. Pinckaers dice que Santo Tomás parte del deseo natural que está en las facultades espirituales para probar que la visión de la esencia divina es natural al hombre y que es una capacidad pasiva, no activa. Él, por su parte, se aboca a mostrar cómo la experiencia de la amistad está a la base de la reflexión sobre el amor a Dios en Santo Tomás. El hombre ama naturalmen-

⁶² *Summ. theol.* I q. 1 a. 1 ad 1um. Cfr. J. LAPORTA, *La destinée...*, p. 46 nota N.

⁶³ Cfr. G. MARCEL, *Homo viator*, Aubier, Paris 1947; y *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, ibi 1967.

⁶⁴ Cfr. J. LAPORTA, «Pour trouver le sens exact des termes *appetitus naturalis*, *desiderium naturale*, *amor naturalis*, etc. chez Thomas d'Aquin»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* XL (1973) 84.

⁶⁵ Cfr. S. PINCKAERS, «Le désir...», 164-173.

⁶⁶ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 10 a. 1c.

te más a Dios que a sí mismo con amor de amistad y es a este amor al que perfecciona la caridad. Y como el deseo nace del amor, es posible un deseo natural de Dios, precisamente, porque no lo vemos, lo buscamos⁶⁷. La inteligencia vislumbra una Presencia que sostiene todas las cosas, pero no la ve. Sigue buscando y la encuentra presente también en el origen de esa sed que la mueve, ya que la misma escapa a su control. Por eso desea ver. Se podría decir que este deseo ilícito de la voluntad no siempre es, según el lenguaje común, amoroso; muchas veces lo acompaña la tristeza o incluso la ira, porque el fracaso enseña que el sentido no lo proyecta el sujeto, ya que algo en lo profundo, en lo íntimo, no fue satisfecho. La revelación y la gracia permiten que este deseo se explicita y lo sostenga la esperanza. En este mismo sentido, se podría decir que subsiste la posibilidad de la desesperación final, o sea, la condenación, ya que nada más es posible esperar y, sin embargo, hay un deseo insatisfecho. De todos modos, el deseo natural no siempre se vuelve ilícito, lo cual no invalida el argumento. Tomás considera que para saber cuál es el fin hay que atender al objeto en el que se deleita el que tiene el afecto mejor dispuesto⁶⁸.

Según Pinckaers por este camino transitaron los Padres de la Iglesia y es el correcto, si uno desea partir de lo real, de la experiencia; en este caso, de la experiencia de la amistad, del amor a la verdad, etc. La razón que aduce es que lo metafísico se encuentra escondido en lo moral: *operare sequitur esse*; que es una actitud racionalista independizar ambas perspectivas⁶⁹. Además, hace notar que en la elaboración del problema, tal como se plantea en la modernidad, aparece el recurso a un estado de naturaleza pura, entendido como hipótesis o como un estado real, anterior a la elevación al orden sobrenatural. La naturaleza pura implica una clausura, una autosuficiencia, un orden de causalidad propio e independiente de lo sobrenatural, que funciona sólo. Desde esta posición el deseo natural de ver a Dios no puede no ser rechazado de plano.

CONCLUSIONES

En primer lugar nos referiremos a los autores que hemos seguido principalmente. La obra de Laporta representa un esfuerzo filosófico por rehabilitar el sentido y el valor del concepto de sustancia, de naturaleza y de finalidad, afirmando también la intrínseca unidad de los actos humanos, como base para una antropología y una ética realistas. «La búsqueda de este fin de la naturaleza humana debe ser el punto de partida de una filosofía moral»⁷⁰. Tanto más valioso cuanto que el hombre actual se encuentra entre la angustia de ser en el fondo nada —ya que si solamente es cultura, entonces es efímero y mortal—, y las propuestas pseudoreligiosas de «evolucionar» para ser «otro».

⁶⁷ Hay que entender aquí los términos *deseo*, *amor*, *gozo*, como movimientos de la voluntad como afecto racional, no como pasiones sensibles, si bien éstas pueden ser concomitantes.

⁶⁸ *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 7c.

⁶⁹ Cfr. S. PINCKAERS, «Le désir...», 273.

⁷⁰ J. LAPORTA, *La destinée...*, p. 35.

Por otra parte, la respuesta de Pinckaers sobre el deseo natural de ver a Dios, según se presenta en su artículo citado, aparentemente no es satisfactoria. El autor parece basar la prueba en el apetito psicológico, que es, precisamente, la interpretación más discutida y la que Santo Tomás no utiliza. Sin embargo, creemos que no pretendió fundamentar la prueba en lo psicológico, sino tomar un punto de partida en la experiencia. Se trata de traer a cuento una experiencia común al hombre de cualquier época: la amistad, y mostrar cómo en ella se vislumbra la esencia del hombre. Somos de esta opinión porque el autor recuerda primero el argumento de Santo Tomás, que es metafísico, y luego, para reforzarlo, recrea el tema de la amistad como alma de la moral clásica.

En cuanto a Ols, consideramos que su estudio sobre la potencia obediencial en la teología contemporánea, que realiza tomando como base a Laporta, es realmente luminoso, y que el alcance de sus conclusiones llega más lejos que los autores a los que se ciñe. Se trata, precisamente, de una comprensión del evolucionismo inmanentista. Dicha comprensión es válida incluso respecto de autores que no utilizan o no conocen la terminología escolástica (*potencia obediencial*, *potencia pasiva*, etc) ya que las ideas y las realidades que aquélla revela, están presentes con otros nombres.

Esperamos haber mostrado el alcance y la actualidad de esta cuestión; cómo se articulan en ella la naturaleza y la gracia, la naturaleza y la libertad; que no hay una naturaleza pura, ni una libertad pura; que lo mismo vale para la dupla naturaleza-gracia. En cuanto a la finalidad, hay en el hombre una potencia pasiva natural para ver a Dios; este acto constituye el único fin del hombre, ya que en su realización se cumple un deseo que pertenece a la naturaleza. Pero el fin, entendido como término al que efectivamente se llega, o sea, la consecución del deseo, depende de otros factores, a saber: el libre don de la gracia por parte de Dios y la aceptación también libre de dicho regalo por parte del hombre, en la fe y las obras. De la duplicidad posible del término de la vida humana no se sigue una duplicidad de fines. En el hombre que llega al verdadero fin hay una unidad entre su voluntad natural y el término de llegada; en el que fracasa, en el condenado, hay división entre su voluntad natural y la liberada; la primera desea el fin verdadero, la segunda se apartó de él⁷¹. Justamente, la insatisfacción de la voluntad en el término de llegada no sólo habla de libertad en la elección, sino también de la raíz de dicha libertad, que es la apertura de la voluntad al bien y al fin⁷². Es por lo dicho que el fracaso en esta vida puede capitalizarse pedagógicamente.

Creemos que es necesario volver a hablar de naturaleza, dándole la dimensión correspondiente cuando se considera la persona humana: *rationalis naturae individua substantia*⁷³. La definición clásica de persona tiene la virtud de desatar la maraña de dualismos a la que aludíamos al comienzo de este trabajo, ya que en ella *persona* no se opone a *substantia*, ni a *individuo*, ni a *naturaleza*. Es necesario volver a considerar las experiencias humanas en las que se muestra todo el hombre, las que revelan las

⁷¹ Cfr. *In IV Sent.* dist. 50 q. 2 a. 1 q1a. 1a c.

⁷² «Obiectum voluntatis est finis et bonus» (*Summ. theol.* I-II q. 1 a. 1c).

⁷³ *Summ. theol.* I q. 29 a. 1c.

ciencias del hombre, las de los santos, las que relatan los clásicos de la literatura de todos los tiempos. Cuando estas experiencias son auténticas, manifiestan hasta qué punto el hombre no es lo que proyecta y que si en sus proyectos olvida su deseo más profundo, fracasa; que los deseos del hombre no son solamente sensibles, que el hombre desea sentido, que hay poderes de seducción que apartan al hombre del sentido; que el hombre busca la perfección, la plenitud. Revisar y valorar estas experiencias constituiría otro trabajo.

BEATRIZ EUGENIA REYES ORIBE

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

LA PROVIDENCIA Y EL GOBIERNO DEL MUNDO

INTRODUCCIÓN

SER, TIEMPO E HISTORIA

a) *Ser, temporalidad e historicidad.*

Lo primero que cae bajo la aprehensión de la inteligencia es el acto de ser. La simple pregunta ¿qué es esto? implícitamente supone el acto de ser de esto. Ni siquiera la explícita negación de esta aprehensión originaria que corre por cuenta de la sofística contemporánea, logrará jamás evadirse de esta primera y primaria presencia del acto de ser porque la negación del ser conlleva inevitablemente su afirmación. Gorgias Leontino, por más malabarismos verbales que emprenda, deberá terminar afirmando —en la negación— el ser como acto de todo lo que es. De ahí que la infantil pregunta ¿qué es esto? no sólo implica la primera presencia que es la del acto de ser, sino que se distingue del *esto*, es decir, del ente aquí estante. Sin embargo, el ser se manifiesta en el ente que de él toma parte y sin el cual *nada* sería. El ente (esto) participa del ser sin cuyo acto *nada*: luego todo ente proviene de la nada *de sí*. Por eso, ente y acto de ser no son lo mismo pero *se implican*, ya que uno no es sin el otro. A su vez, aunque todo ente manifiesta el ser, es claro que sólo el ente inteligente (el hombre) descubre el ser del ente; sólo él *ve* o devela el acto del ser que se manifiesta en su conciencia (primera epifanía del ser). Tema central de la metafísica realista-interiorista que dejo sin desarrollar por ahora.

Esta primera presencia del ser-acto se manifiesta en el único ente que *sabe* de él y en este saber primero o inicial se-sabe o descubre como existente. San Agustín hizo explícita esta intuición inicial cuando dijo que el alma sabe que existe (*se esse scit*)¹, sin que esto signifique, como advertía Santo Tomás, que el alma conozca por sí misma su esencia, sino sólo que percibe que es (*percipit se esse*)². Naturalmente esta conciencia del propio existir (conciencia de sí) de ningún modo se identifica con la conciencia del ser y lo absolutamente primero es esta primera evidencia del acto de ser de todo ente; pero no habría evidencia primera sin la inteligencia del único ente que sabe del ser y de sí mismo. En este sentido, el acto de ser le es *prae(s)*ente a la men-

¹ *De Trinit.* X 10,13.

² *Summ. c. Gent.* III 46.

te; sin ejercer demasiada presión sobre los términos, podría decirse que aquello (el ser), que es previo con anterioridad de naturaleza a todo ente, se manifiesta en la mente: es presente con una presencia primera, originaria, sin la cual la mente no sería mente ni el hombre hombre. Este presente presentante (el ser) no se muestra en el momento pasado (que ya no-es), ni en el momento futuro (que aún no-es), sino en el *instante* del *prae(s)* ente. Por lo tanto, no puede decirse en modo alguno que el ser del cual todo ente participa sea idéntico al tiempo; pero sí debe decirse que la primera presencia del acto de ser es temporal en cuanto es un modo suyo radical (pasado-presente-futuro: ya no-es, todavía no-es). Este «es» primero manifiesta la temporalidad originaria o, si se quiere, la historicidad o el modo de mostrarse el ser al ente autoconsciente. Luego, no puedo decir en modo alguno que ser e historia se identifiquen, como hacen los historicismos; pero sí digo que el ser se muestra en la historia, en el tiempo, y que trasciende inconmensurablemente al tiempo. Por ahora y como punto de partida me basta.

b) *Actos históricos y hechos históricos.*

Cuando hablamos de historia, por lo tanto, sólo podemos referirnos al único ente (autoconsciente) en quien se muestra el ser; todo el ser subhumano parece (para hablar impropriamente) adquirir «conciencia» en el único ente que sabe de sí y del ser (el hombre) por lo cual es propiamente temporal e histórico. El ser subhumano no es histórico salvo por modo de participación en la historicidad del hombre. Por otro lado, siendo así que el acto de ser es participado en el ente; de él se distingue realmente, pero, precisamente, en cuanto se distinguen *esse* y *ens*, el ente, en cuanto participado, es causado y nos pone en el horizonte de la identidad entre *esse* y *ens*, que es el mismo Ser subsistente. Por tanto, Dios no es *per se* histórico, aunque, como enseguida veremos, es Quien hace que haya historia.

El ser anterior al hombre no es propiamente histórico aunque participe de la historicidad del hombre; por eso llamamos «histórico» al campo de Chacabuco porque participa de la historicidad de los hombres que allí actuaron. Tampoco son históricos los seres artificiales aunque sean llamados históricos por su participación en la historicidad del hombre, como es el caso del sable corvo de San Martín. Análogamente y por el otro extremo, tampoco Dios es histórico aunque sea causa eficiente última de la historia moviendo la voluntad humana. Sólo el hombre es histórico en sentido estricto en cuanto todo acto suyo lo es en cuanto acto segundo suyo radicalmente temporal. Por tanto, todo acto-presente (desde el primero y primario de la develación del acto del ser) es histórico y sólo debe hablarse de *actos* y no de «hechos» históricos. En todo caso, son hechos históricos aquellos entes sin interioridad ni libertad que participan de la historicidad del hombre: los documentos, cosas y objetos que son los «rastros» de la historia viva y siempre presente; en cambio, son propiamente actos históricos los actos personales y libres. Aunque gravite en el presente, el acto histórico ya no es (el Congreso de Tucumán de 1816), pero allí están los documentos y testimonios (los «hecho» propiamente tales). Claro es que lo dicho resulta insuficiente.

c) *Origen, desarrollo y fin de la historia.*

En efecto, si, como dijimos, lo primero que cae bajo la aprehensión de la inteligencia es el acto del ser (primera epifanía del ser) y el ser como acto (pura *praesentia*) es participado en todo ente, el ser es don, gratuidad plena. Ningún ente se ha «dado» el ser a sí mismo y cada ente *supone* la nada-de-sí. Luego, la participación del ser en el ente señala el origen absoluto de todo ente que es la recepción de la totalidad de su acto de existir que es la creación a partir de la nada-de-sí. Sólo el Ser absoluto que es identidad entre *essentia* y *esse*, que no «tiene» el ser sino que *es* el ser, puede donar el acto de ser al ente finito. En tal caso, el origen de la historia del hombre (el ente en quien se hace «consciente» el ser) no es otro que la creación. Por eso, puedo decir nuevamente: «La historia comienza en el momento primero del tiempo (presente sin pasado), se desarrolla siempre en los actos que cumple el existente (en los tres éxtasis del tiempo reducidos a presente) y concluye en el último momento presente sin futuro. Luego *la historia comienza con el primer momento del tiempo (creación), se desarrolla en los actos cumplidos en el presente (al que se convierten pasado y futuro) y concluye en el momento del tiempo sin futuro*»³. Luego, antes de la historia sólo hay la Presencia eterna; después de la historia, sólo la Presencia eterna. Por tanto, la historicidad del hombre —que hemos descubierto desde el acto primero de descubrimiento del acto de ser— se mueve en el ámbito de la eternidad; podríamos decir que se desarrolla de la eternidad a la eternidad.

Plantearse de este modo el tema del origen de la historia, implica el de su fin; porque, en efecto, la historia concluye. Si, por el contrario, regresáramos al eterno retorno de los antiguos, desaparecería la creación *ex nihilo*, en cuyo caso no podríamos hablar de origen de la historia ni menos de fin porque, en verdad, la historicidad del hombre quedaría sin explicación. Tampoco puedo sostener que la historia logra su fin dentro de la misma inmanencia de la historia como lo han sostenido todos los historicismos y las utopías actuales: la historia alcanza o no alcanza su fin. Si lo alcanza dentro de la historia, la historia se detiene y no hay más historia; y como para los historicismos la historicidad *es* la realidad, entonces no hay más realidad sino la nada. Si nunca se alcanza el fin de la historia, vano ha sido hablar de historia que carece de todo sentido. Por tanto, la historia no se detiene ni se autoniega: la historia termina, concluye; en tal caso, el fin de la historia no es interno o inmanente a la historia, sino que coloca a la historia ante la Presencia meta-histórica. Y, si como he insinuado antes, todo acto histórico, en cuanto presente, implica de algún modo la eternidad, se vislumbra que puede decirse que la historia es co-incidencia —en el Instante del presente— de eternidad y tiempo. Si desarrollara esta idea integralmente (lo he hecho en otro lugar), entonces podría sostener que la historia es co-incidencia de libertad humana y omnipotencia divina en el presente. Pero eso lo dejo para más adelante. Por ahora, preguntémonos por la índole de esta metahistoria que hemos vislumbrado y que nos abre la posibilidad de plantearnos el tema de la Teología de la historia.

³ Ya he desarrollado la doctrina básica que ocupa esta introducción en mi obra *La filosofía*, 2a. ed., Editorial Gredos, Madrid 1977 (=Biblioteca Hispánica de Filosofía), cap. XII.

d) *Para comenzar.*

Lo dicho hasta ahora en estas pocas líneas (pero que implican una metafísica realista e interiorista) apenas si nos sirven como introducción para otros temas fundamentales. Una metafísica de la participación del ser en el ente, que pone el comienzo en esta epifanía del ser-acto en la inteligencia humana, afirma, al mismo tiempo que semejante presencia implica la del *Ipsum Esse subsistens* que «dona» la totalidad del ser del ente. No es pensable la realidad (y por tanto la historia con ella) sin su eterno acto provisor; de ahí que sea imposible no preguntarse por la providencia en la historia, sea en su aspecto natural en cuanto providencia en sentido estricto, sea en su aspecto sobrenatural que es el misterio de la predestinación. Esto en cuanto al plan de gobierno del todo (y lógicamente también de la historia) y en cuanto a la ejecución del mismo en el tiempo y que constituye el tema del gobierno del mundo. En tal caso, tanto como el fin para los antiguos como la presencia del mal en la historia para todos los hombres, no son temas que pueda resolver la mera filosofía. Por eso es menester en este caso considerar problemas estrictamente teológicos.

Dicho de otro modo, la filosofía y la filosofía de la historia en particular, se plantea problemas que no puede resolver en su propio ámbito. Este hecho muestra claramente que la reflexión natural, al plantearse estos problemas últimos, permanece como en estado de apertura o disponibilidad para la recepción de la Revelación si Dios habla al hombre. Por eso, la filosofía de la historia está en disponibilidad para su continuación en la Teología de la historia. En esta ocasión me ha parecido conveniente meditar estos temas de la mano de los Padres, de San Agustín y, sobre todo, de Santo Tomás de Aquino. En otra oportunidad trataré de ir aún más lejos.

I. LA PROVIDENCIA Y EL HOMBRE. LA DURACIÓN SIMULTÁNEA

1. La providencia natural

a) *Creación y providencia.*

El punto de partida no ha sido otro que la evidencia de la participación del acto de ser en el ente; pero hay *evidencia* de esta participación cuando acontece en el único ente que (en el mundo visible) sabe del ser-presente y de sí mismo. Esta evidencia originaria conlleva el implícito conocimiento que el acto de ser de todo ente es gratuitad pura, donatividad plena, porque aquello que es recibido es el mismo ser. Por tanto, todo ente que existe por modo de participación es causado por Aquél ser que es su mismo acto de ser; lo que equivale a sostener que no es posible hablar de participación del ser en el ente sin que signifique *creación* del ente desde que aquello que recibe es su mismo ser a partir de la nada-de-sí. Por eso, al tratar de la creación, Santo Tomás sostiene que «la creación, que es emanación de la totalidad del ser (*totius esse*) se hace del no-ser que es la nada»⁴. En tal caso, el influjo creador no sólo

⁴ *Summ. theol.* I q. 45 a. 1c.

llega a la intimidad total del ente sino que debe ser sostenido mientras tal ente existe; de ahí que el mismo Aquinate diga: «Es menester que todas las cosas, en cuanto participan del ser, estén sujetas a la divina providencia»⁵. Es de suma importancia que nos hagamos cargo de que *toda* filosofía, desde el instante en el cual sostiene la existencia de la creación *ex nihilo* y la objetividad del conocimiento, no puede eludir el gran tema de la providencia.

Estar sujeto a la providencia significa, entonces, no una suerte de dirección extrínseca, como la de un gran jugador de ajedrez, sino la íntima o interior presencia del donador del acto de ser que es la razón del orden del ser hacia su fin; absolutamente es la *pre-existencia* en la mente divina de aquella razón del orden. Santo Tomás ofrece una aguda comparación con la actitud del prudente, para quien las cosas que están bajo su provisión suponen, en él, memoria de lo pasado, clara visión de lo presente y conjetura de lo por venir, para bien dirigir el todo hacia su fin (*dispositio*)⁶. Se trata entonces de algo más que una comparación porque la providencia es parte principal de la prudencia en cuanto ciencia práctica de Dios y por eso, existente *ab aeterno* en Él. Y porque el ser divino es *duratio* simultánea (eternidad), la providencia es eterna; en ella existe el plan de gobierno de cuanto es principiativamente concebido desde la eternidad. Desde el instante en el cual Dios crea *ex nihilo* el ente finito, realiza, terminativamente en el tiempo lo que ha pensado eternamente. De ahí que el Aquinate distinga entre la providencia o razón del orden que existe en acto en la eternidad y el *gobierno* del mundo o ejecución del plan que se realiza en el tiempo o duración sucesiva⁷. Como se ve, existe una continuidad interna entre participación, creación y providencia.

b) *Universalidad, inmediatez y causas segundas.*

Si, como dije al comienzo, todo ente por participación es causado y recibe la totalidad de su acto de ser, crear y proveer se implican y, por consiguiente, la providencia se extiende hasta donde se extiende el acto creador. En tal caso, no sólo la totalidad de los entes como conjunto están sujetos a la providencia, sino *cada uno* en particular. Esto es lo que podríamos llamar la universalidad ontológica del acto providente.

El plan de la providencia, en cuanto *ab aeterno*, es inmediato pues «sus ojos están fijos sobre/ los caminos del hombre/ y contempla todos sus pasos» (Job 34,21); y no sólo los caminos del hombre, sino hasta los más ínfimos seres de la creación: «Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta» (Mt 6,26). Acto, pues, *inmediato* porque Dios ha concebido, aunque puede ser mediato porque se realiza por medio de causas segundas; también es inmediato respecto de la ejecución cuando el Providente actúa por sí mismo; pero lo común en el orden natural es que Dios actúe por medio de causas segundas. Y, en el fondo, el acto providente mira por los *medios*, según los cuales todos los entes se ordenan a su fin, que es el Bien inconmensurable.

⁵ *Summ. theol.* I q. 22 a. 2c.

⁶ Cfr. *Summ. theol.* I q. 22 a. 1c.

⁷ Cfr. *Summ. theol.* I q. 22 a. 1 ad 2um.

Si, como ya dije, el acto providente llega hasta donde llega el acto creador; si el acto creador funda, no altera la naturaleza del ente, en el tiempo las acciones suceden del modo provisto por Dios, ya sea necesaria, ya libre y contingentemente⁸. Así pues, el acto creador no impone necesidad a las causas libres anulando su contingencia. Por el contrario, en el ente racional que es el hombre, precisamente en quien se asumen y resumen todos los grados del ser anteriores al hombre, el acto de la providencia alcanza, por así decir, cierta culminación. Dios no se opone a su propia obra creadora y, por eso, no anula sino que provee contingentemente los actos libres. Aparece aquí el difícilísimo problema de la relación de la omnipotencia divina y la libertad humana (cuya coincidencia es precisamente la historia) que dejo por ahora para adelante desde el punto de vista del gobierno del mundo. Hasta aquí podría parecer que el acto providente sólo alcanza al hombre y a su mundo. Sin embargo, ya he dicho que la providencia llega hasta donde llega el acto creador.

c) *La providencia y el cosmos.*

Nada escapa, pues, a la providencia. El cosmos, ya sea todo lo incorruptible como todo lo corruptible, existe bajo la moción del acto providente. En la *quaestio* 5 de *De veritate*, Santo Tomás se vale del símil del padre de familia que gobierna la casa o del rey que dirige la ciudad: ambos tienen en común que el bien general es más eminente que el bien particular; cada uno pone mayor atención a lo que gobierna el todo que a la parte. Así ocurre en el universo físico. De ahí que «los más pequeños movimientos de los cuerpos inferiores estén sometidos a la providencia divina»⁹; dicho de otro modo, Dios conoce perfectamente los singulares (hasta donde llega el acto creador) y todos y cada uno están en el orden de la providencia en cuanto singulares¹⁰.

Claro que, si tenemos en cuenta que el primer principio de los entes coincide con su fin último, del mismo modo las creaturas provienen del primer principio creador y son ordenadas al fin último; en tal caso, sabemos que las realidades más próximas a Dios creador poseen un ser más indefectible, mientras que las más alejadas son cada vez más corruptibles; las primeras no se desvían de su curso natural, como es el caso de los espíritus puros; en cambio en los entes corruptibles pueden algunos de sus movimientos apartarse del recto orden de la naturaleza: por ejemplo, el acto de la generación se ordena al hombre normal; pero puede darse un acto defectuoso que genere un monstruo y que, sin embargo, es ubcado por Dios en la totalidad del orden: aquel acto defectuoso no es ordenado a ningún otro porque proviene de un defecto de la causa. Santo Tomás recuerda que San Juan Damasceno, para el primer caso, inventó la expresión «providencia de aprobación», mientras para el segundo utilizó la expresión «providencia de concesión» (*providentia concessionis*)¹¹. Y así vemos

⁸ Cfr. *Summ. theol.* I q. 22 a. 4 ad 2um; *Summ. c. Gent.* III 27 y 94.

⁹ Cfr. *De verit.* q. 5 a. 3c.

¹⁰ Cfr. *De verit.* q. 5 a. 4c.

¹¹ Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthod.* II 29.

que ni siquiera los actos defectuosos en el cosmos se evaden del influjo de la providencia.

Es posible que algunos piensen que los mismos animales no son gobernados por la providencia sin percibir que de ese modo atribuyen a Dios máxima imperfección; es así porque, por un lado, no se puede aceptar que Dios conozca los actos singulares de los animales y no los ordene al sumo Bien que, en el acto creador y conservador, ha difundido su bondad en todas las cosas; por otro lado, semejante error rebaja la ciencia divina sustrayéndole el conocimiento de los singulares y también de roga su infinita bondad sustrayéndole el ordenamiento de los singulares en cuanto tales¹². Luego, debemos sostener, dice Santo Tomás en el mismo lugar, que «los animales y todos sus actos, también los particulares, caen bajo la providencia divina, aunque no según el modo por el cual caen los hombres y sus actos (libres), porque respecto de los hombres, también en cuanto a los actos singulares, existe providencia *per se*, mientras los singulares animales no son provistos sino por otra cosa» u otro fin.

De acuerdo con Santo Tomás, pero con otro lenguaje, San Buenaventura hubiese hablado de sombras y vestigios —mostraciones del acto creador— y su padre San Francisco lo había practicado, porque cada ente del cosmos es palabra cifrada (Palabra participada), con la cual dialogaba día a día: el sol y las estrellas, el agua y la luz, las aves y el lobo. La Palabra cifrada (participada) en el cosmos era *descifrada*, leída, adorada por San Francisco en conversación temporal con la providencia.

d) *Participación, libertad creada y pecado.*

Nada escapa, pues, a la providencia: desde los movimientos de los inorgánicos hasta los de los seres sensibles y desde éstos a los de la inteligencia y la voluntad del hombre. Ya dije que el acto providente llega hasta donde llega el acto creador; por tanto, hasta donde llega la participación del *esse* en el ente finito. Y porque las formas inferiores se ordenan a las superiores y todas ellas, en el mundo sensible, alcanzan su culminación en la forma racional del hombre, se sigue que la participación del ser alcanza su racionalidad en el hombre —que tiene autodomínio de su acto y de sus operaciones libres—; entonces, «si las creaturas intelectuales —sostiene el Aquinate— son lo mejor o principal de todas las partes del universo, pues copian más de cerca la divina semejanza, resultará que la divina providencia atenderá a las creaturas intelectuales *por ellas mismas* y a las demás en orden a ellas»¹³.

En tal caso, todos los actos humanos, aun los más ínfimos, son ordenados por la providencia: todos los actos de la libertad participada. Pero precisamente porque se trata de la libertad creada, ésta considera los *medios* de su operación en orden al fin, de modo que también el hombre es providente en su orden con una providencia subordinada a la providencia divina; esta providencia de segundo orden es tanto más

¹² Cfr. *De verit.* q. 5 a. 6c.

¹³ *Summ. c. Gent.* III 112.

perfecta cuanto la libertad creada esté más próxima a su primer principio que en la libertad imparticipada. Ésta no sólo es el principio de la providencia segunda (acto creador), sino que es simultáneamente su fin último. Sin embargo —tal el caso del hombre— también los defectos (pecados) del hombre «son ordenados —enseña Santo Tomás— según lo que compete a aquellos (actos) y no sólo según lo que compete a las otras cosas: como el pecado del hombre es ordenado por Dios a un bien suyo, por ejemplo cuando después del pecado se vuelve más humilde; o al menos es ordenado al bien que se cumple en él por la justicia divina cuando es castigado por el pecado. En cambio, los defectos que acaecen en las creaturas sensibles son ordenados solamente a lo que compete a otros»¹⁴, como la muerte del zángano después de fecundar a la abeja reina para la constitución de la colmena¹⁵.

Es inevitable preguntarse, a esta altura de la exposición, si la mera filosofía, como saber natural, puede llegar más lejos. Más aún: si podría plantearse el tema de la providencia. Es menester distinguir: la filosofía progresó como saber científico y racional cuando la Revelación cristiana desmitificó y transfiguró el pensamiento antiguo purificándolo de los mitos de origen admitidos o heredados sin crítica; dicho de otro modo, no sólo la Revelación cristiana no es un conjunto de mitos, sino que, al desmitificar al pensamiento antiguo (primer momento) lo transfiguró colocándolo en un orden nuevo que le permitió *progresar como filosofía*¹⁶ (segundo momento). Este nuevo estado permite, desde el momento que se incorpora la noción de creación, el planteo de los problemas subsiguientes, como el de la providencia que estoy considerando; pero de ningún modo significa que en sede filosófica podamos intentar la penetración de los misterios. Por eso, hasta aquí podemos afirmar que el tratamiento de la providencia como acto subsiguiente de la creación pertenece a la estricta filosofía racional curada, salvada y transfigurada por la Revelación. Pero sigue siendo filosofía y mejor filosofía. Sus contenidos esenciales, como la creación, la participación, el tiempo, la bondad de la materia, pertenecen de pleno derecho a la filosofía.

Sin embargo, mientras la filosofía se plantea el problema del plan eterno de ordenamiento del mundo y del hombre respecto de su fin último (posesión y gozo del Bien absoluto) y tal es la providencia en sentido estricto, la pregunta por el ordenamiento del hombre respecto del fin sobrenatural corresponde a la Teología, o si se quiere, corresponde a la providencia sobrenatural, que es la predestinación. De análogo modo, la presencia del pecado en la historia requiere una respuesta sobrenatural. Ya sabemos que la oscura y enigmática presencia del mal, desde el mal físico al mal moral, no pudo ser explicada por la filosofía antigua. De modo que, ahora, es menester una breve pero ajustada reflexión sobre el muy difícil problema de la predestinación, sin la cual la historia resultará inexplicable, especialmente si nos preocupa hacer un poco de luz en el arduo problema del gobierno temporal del mundo.

¹⁴ De verit. q. 5 a. 5c.

¹⁵ El ejemplo es mío.

¹⁶ He desarrollado largamente esta tesis en mi obra *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, Ediciones del Cruzamante, Buenos Aires 1983, parte I.

II. La providencia sobrenatural

a) *El misterio de la predestinación y la reprobación.*

Un acto tan importante como el de la creación de lo real y del hombre, es el de la re-creación del hombre por el Verbo que se hizo carne y habitó entre nosotros; entró en el tiempo y redimió al hombre por su Pasión y Muerte. No sólo Dios ha donado el acto de ser al hombre, sino que lo ha per-donado confiriéndole un *nuevo ser* de orden estrictamente sobrenatural. Si en el orden natural la providencia es el ordenamiento del hombre a su fin último (la posesión, visión y gozo del supremo Bien), en el orden sobrenatural —infinitamente más valioso— dirige al hombre hacia la bienaventuranza sobrenatural, para lo cual provee los *medios* (también sobrenaturales) que le permitirán, allende el tiempo, la visión facial de Dios Uno y Trino.

Así como la providencia natural alcanza a todo el cosmos (desde los inorgánicos a los entes sensibles), de un modo misterioso puede decirse que existe una resonancia cósmica tanto de la caída original como de la Redención y la futura gloria final¹⁷.

Claro es, sin embargo, que propiamente, la providencia sobrenatural recae sobre los seres racionales. Tal es la predestinación, habida cuenta que se trata de *destinar* previamente, es decir, de enviar. En este caso, se quiere para él un fin inconsensurablemente desproporcionado a la capacidad natural de la naturaleza creada¹⁸. Como dice San Pablo, «a los que de antes conoció, a éstos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo» (Rom 8,29). Dicho de otro modo, desde la eternidad les conoció y los dentinó a la salvación infaliblemente, aunque no sin nuestra cooperación pues debemos «trabajar por nuestra salud» (Fil 2,12); pero nuestro querer recto es don él mismo, porque, agrega el Apóstol en el mismo lugar, «Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito» (Fil 2,13). Sin él, pues, *nada* podemos hacer (Jn 15,5). De modo que Dios gratuitamente *elige* para la gloria, *da* los medios sobrenaturales para lograrla, *confiere* la gracia al presdestinado de procurar y aceptar los medios o auxilios sobrenaturales, *dona* también la perseverancia final y, por fin, la gloria como premio de los méritos habidos. Por consiguiente, en el predestinado no existe mérito previo y toda la razón de su predestinación reside únicamente en su *total gratuidad*.

Sin embargo, aunque Dios quiere que todos los hombres se salven (I Tim 2,4), de hecho algunos no se salvan; no porque exista una predestinación al pecado, sino en virtud de la propia maldad del reprobado. Dios a nadie predestina al mal aunque previó su maldad, la que proviene de la propia voluntad del reprobado. De ese modo, este misterio nos enseña que Dios no eligió para la gloria final a algunos a causa del pecado a los cuales no dió los medios o auxilios sobrenaturales para rechazar el pecado y perseverar en el bien; por eso algunos mueren sin haber borrado el pecado original ni haber rechazado los pecados personales (impenitencia final), lo cual los

¹⁷Recomiendo vivamente el hermoso libro de A. FRANK-DUKESNE, *Cosmos et gloire. Dans quelle mesure l'univers a-t-il pris part: à la chute, à la rédemption et à la gloire finale*, Vrin, Paris 1947.

¹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 23 a. 1c.

conduce a la eterna condenación. Santo Tomás enseña que «la reprobación no es causa de lo que tienen en la vida presente, que es la culpa, y, en cambio, es causa de lo que se aplicará en el futuro, esto es, del castigo eterno. Pero la culpa proviene del libre albedrío del que es reprobado y abandonado por la gracia»¹⁹.

Entre los dos extremos, perseverancia final o impenitencia final al terminar el tiempo, gloria bienaventurada y pena eterna, se nueve el misterio tremendo de la providencia sobrenatural. En el tiempo histórico podremos conjeturar acerca del número de predestinados y de reprobados, podremos investigar sus signos más diversos, pero jamás podremos conocer con certeza. De ahí que la presencia del mal en la historia no nos autoriza a señalar: he ahí los reprobados; más bien aumenta la oscuridad y el misterio, aunque, como es lógico, es inevitable la interna relación entre la predestinación, la libertad creada y la historia en cuanto tejido inextricable de bien y de mal.

b) *Predestinación, libertad e historia.*

Antes de volver a considerar estos temas cuando estudiemos el gobierno del mundo, desde el punto de vista de la sobrenaturalidad de la fe, la predestinación de los santos a la gloria y la pena de los réprobos preexisten *ab aeterno* en Dios. De modo que considerada desde el tiempo, si puedo hablar así, se trata de la «historia ideal eterna», para utilizar la expresión de Vico. Por un lado, consigue un efecto ciertísimo, infalible, y, por otro, «no impone necesidad», según aclara Santo Tomás; con lo cual se afirma que es cierto el orden de la predestinación sin que destruya la libertad creada; en cuyo caso el efecto se produce *contingentemente*²⁰.

La libertad humana, en el tiempo implica la determinación del bien en cuanto objeto ineliminable y la indeterminación de los medios por los cuales se dirige al fin (*libertas minor*); más profundamente, cuando la voluntad se adhiere al Bien infinito en cada opción en el tiempo, es plenamente libre (*libertas maior*). Pero hasta aquí se trata de la libertad en el plano natural; en cambio, supuesta la libertad natural, la libertad cristiana, que es la adhesión sobrenatural a Cristo que nos hace libres del pecado y esclavos de la justicia, implica el amor de Dios (*amor Dei*) que es el verdadero amor de sí (*amor sui*). Y como los hombres constituyen sociedad, ya se comprende que en la eternidad de la mente divina pre-existe la ciudad de Dios constituida por las creaturas racionales unidas a Dios por la caridad. Los predestinados son, pues, los ciudadanos de la ciudad de Dios. En el tiempo o en la duración sucesiva, en la cual el mérito malo precede al juicio de Dios en los malos, formaran éstos la ciudad del mundo; pero ambos principios —en el tiempo— amor de Dios en los predestinados y mal amor de sí en los reprobados, constituirán el nervio misteriosísimo de la historia. Desde el seno del predestinante, que es Dios, vislumbramos que existe una secreta necesidad entre predestinación, libertad e historia y que ésta será la misteriosa *tensión* en el tiempo entre *amor sui* y *amor Dei* de que nos hablara genialmente San Agustín.

¹⁹ *Summ. theol.* I q. 23 a. 3 ad 2um.

²⁰ Cfr. *Summ. theol.* I q. 23 a. 6c.

II. EL GOBIERNO DEL MUNDO Y EL MAL EN LA HISTORIA.
LA DURACIÓN SUCESIVA

a) *En qué sentido el mundo es gobernado por Dios.*

No debemos olvidar que creación, providencia, moción de las causas segundas en el plano natural; predestinación, moción del obrar de las causas segundas en el orden sobrenatural; todo cuanto ocupa nuestra reflexión en este momento, constituye un simplísimo y único acto en el instante de la eternidad. Esto sea dicho en cuanto al plan eternamente existente en Dios.

La ejecución del plan sale del instante y genera la duración sucesiva que es el tiempo. Este acto de ejecución en el tiempo es el gobierno de todo cuanto existe. Por eso, admitir la existencia de Dios creador y conservador y negar que el mundo sea gobernado por Él es contradictorio e incomprensible, pues el gobierno ha de llegar hasta donde llega el acto creador. Y como el acto creador dona al ente tanto su *ser* como su *obrar*, el gobierno se refiere tanto al ser participado como al obrar participado. Absolutamente nada se evade del acto del gobierno en el tiempo; relativamente, sabemos que las causas no libres (todo el mundo subhumano) pueden ser impedidas total o parcialmente por otras causas; y en lo que se refiere a las causas libres —que es lo que nos interesa— éstas pueden, en virtud de su libertad, oponerse al plan divino providente por medio del pecado. De modo que, sólo en relación con las causas particulares, el mal moral o el pecado «frustran» el gobierno divino del mundo, aunque, desde el punto de vista de la Causa primera, todo, incluso el pecado, contribuye a la gloria de Dios.

El escepticismo «científico» de los sofistas de hoy (los «postmodernos») se estrella en el inevitable orden de una célula o contra el también inevitable orden o secuencias de los capítulos y argumentos de sus propios libros; se les vuelve imposible admitir —si admitieran el orden del ser— que en el horizonte asoma siempre la razón última de todo orden que es Dios. ¡Qué lenguaje el mío, tan propio de la época de los gliptodontes! Y, sin embargo, es precisamente Dios lo que se quiere evitar a toda costa en el proceso de «desfundamentación». Yo se decido por el pensamiento «fuerte», viril, que admite humildemente la presencia del acto de ser al ente y el orden consiguiente del universo que manifiesta que lo que existe está gobernado por la Causa primera. En tal caso, se sigue que así como cada ente tiene un fin particular (un bien particular) que es bien por modo de participación, de análogo modo es evidente que en el todo no existe un solo ente que no lo sea por participación y, por eso, el fin o el bien del todo es, necesariamente, el Bien participado que está *fuera del universo finito*²¹.

La noción metafísica de participación trascendental juega en el fondo de toda esta argumentación; porque, en efecto, si cada ente tiene como fin su propio bien y todo bien lo es por participación, es claro que todos se orientan hacia el Bien impar-

²¹ Cfr. *In XII Metaphys.*, lect. 12; *Summ. c. Gent.* III 3 y 17; *Summ. theol.* I q. 102 a. 2c.

tipicado; pero aquí y ahora el efecto primero del gobierno en el tiempo es la *conservación* de las cosas en el bien, que equivale a decir que se trata de la conservación en el ser como acto no diverso del mismo acto creador. Además, y por el mismo motivo, el acto de gobierno es también *moción del obrar* de los seres al bien; por fin, cuando Santo Tomás se preguntó por los efectos del acto de gobierno del mundo en particular, asimiló la doctrina del Areopagita al sostener que, para nosotros, los efectos del gobierno son innumerables²². Y así volvemos a lo mismo: si el Ser subsistente es quien *dona* la totalidad del acto de ser del ente, no existe ningún género de ente que no esté sometido al gobierno divino y todas las cosas, en su diversidad, son *diversamente* gobernadas por Dios. Los entes irracionales (subhumanos) son determinados al fin sin determinarse ellos a sí mismos; en cambio, las creaturas racionales que saben de sí, que obran por sí mismas y tienen dominio de sus actos, «son gobernadas por Dios no solamente en cuanto son movidas por Dios mismo, que obra en ellas interiormente, sino también en cuanto que por Él son inducidas al bien y retraídas del mal por medio de mandatos y prohibiciones, de premios y castigos»²³.

Claro es que Dios gobierna el mundo directamente en cuanto al plan que existe *ab aeterno* (duración simultánea), pero gobierna mediatamente el mundo en cuanto a la ejecución en el tiempo (duración sucesiva); es decir, lo gobierna por medio de las causas segundas, de modo que, en la historia humana, unas causas pueden ser causas de otras²⁴.

En cuanto es Dios la causa primera universal de todo el *ser*, es imposible que algo suceda fuera de su acto de gobierno. Si algo estuviera totalmente fuera del gobierno divino, simplemente *no sería*²⁵. Por consiguiente, en el orden de las causas segundas —por ejemplo, en el desarrollo de actos libres que van preparando la independencia de un país— puede ser que a muchos *les parezca* equivocadamente que esa secuencia de actos históricos se evade del gobierno divino; pero no es así desde que —como veremos más adelante— esos actos son movidos por Dios y, aunque mediatamente, están sometidos al gobierno del mundo, aunque muchos de aquellos actos fueran pecados y graves violaciones del orden natural. En este sentido, y sólo en relación con alguna causa particular, puede contrariarse (y gravísimamente muchas veces) el orden divino —recordemos como ejemplos la usurpación de territorio nacional por una potencia extranjera, el genocidio de treinta millones de campesinos bajo el gobierno de Stalin, la detonación de las bombas nucleares en Hiroshima y Nagasaki, etc.—; pero este poder tenebroso, que trata de contrariar el orden natural y divino, no puede alterar su sumisión a la Causa universal y total del universo²⁶. Claro es que no podemos ver la trama inextricable y secreta de los acontecimientos históricos cuyas causas más profundas se deslizan como un río subterráneo.

²² PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De Div. Nom.* 12. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 102 a. 4c.

²³ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 103 a. 5 ad 2um.

²⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 103 a. 6c in fine.

²⁵ Cfr. *Summ. theol.* I q. 103 a. 7 ad 1um.

²⁶ Cfr. *Summ. theol.* I q. 103 a. 8 ad 3um.

b) *La historia humana y el influjo de Dios en el libre obrar de las creaturas.*

Entrevemos ya el carácter misterioso de la historia pues si he dicho antes que es la coincidencia de voluntad divina y libertad humana, aún necesita de amplia explicación el carácter de aquella co-incidencia. ¿Cuál en su naturaleza? ¿Puede hablarse de coincidencia también cuando la voluntad finita elige el pecado?

Ante todo, al menos sabemos que la causalidad divina se extiende hasta donde se extiende el ser de la creatura que «tiene» el acto de ser por participación; del mismo modo, siendo el *obrar* un modo del ser y por tanto un obrar por participación, la causalidad divina se extiende (mueve) hasta donde llega el obrar de la creatura libre. Tal es el tema, profundísimo y difícil, que el Aquinate trató en la cuestión 105 de la primera parte de la *Summa* y en *De potentia* q. 3 a. 7 principalmente.

Para comenzar con un ejemplo, puedo decir que el carpintero es la causa eficiente principal de esta mesa; es decir, que su causalidad *mueve* la materia dispuesta para alcanzar su ser de mesa. En el orden del obrar, del mismo modo, se trata del ejercicio de la causalidad por la cual de la potencia de obrar se pasa al acto de obrar; se actúa o hace pasar, mueve al sujeto de la potencia al acto de obrar; y le mueve en todo el proceso desde el principio al fin del acto. En ese sentido, el efecto se asemeja a la causa que lo produce en virtud de aquello a lo que se extiende la virtud del agente, es decir, de la causa. Por eso, refiriéndonos a las causas segundas, que son todos los entes racionales y libres, la determinación que ellos tienen para producir efectos determinados (actos libres) *les viene de Dios*, que es la Causa eficiente primera²⁷.

Cada acto libre, desde el más ínfimo hasta el que decide dar la batalla de Lepanto, es movido, en última instancia, por el agente absoluto desde su potencialidad a su actualidad sin ejercer coacción porque es movido según la naturaleza libre de cada voluntad finita. Así como, en el orden especulativo, Dios mueve el entendimiento humano tanto porque le ha dado la virtud de entender cuanto porque imprime con él la especie de la cosa entendida²⁸, de análogo modo, la voluntad, en el orden práctico, es movida tanto por el objeto, que es el bien, como, en última instancia, por Aquél que es autor de la misma virtud de querer²⁹. Simultáneamente debe, entonces, sostenerse que el ser movido por otro no excluye que la voluntad se mueva por sí misma conservando su acto la razón de mérito o demérito.

Esto nos obliga a penetrar más adentro del tema, tal como lo hizo Santo Tomás en ese genial artículo 5 de la cuestión 105 de la *Suma de teología* que ha hecho correr ríos de tinta en la bibliografía escolástica. Recordemos que el alma es el acto primero de la persona que le confiere el ser tal hombre; que su operación propia (en este caso, la volición) es acto segundo. De modo que, siendo la operación el fin de los entes creados, Dios obra en ellos sin que tales entes dejen de tener sus propias operaciones. Y obra según los supuestos de las cuatro causas metafísicas. Dejemos por ahora la materia, que no es principio de acción, sino sujeto (pasivo) que recibe el e-

²⁷ Cfr. *Summ. theol.* I q. 105 a. 1 ad 3um.

²⁸ Cfr. *Comp. theol.* 129; *Summ. theol.* I q. 105 a. 3c.

²⁹ Cfr. *Comp. theol.*, loc.cit.; *Summ. theol.* I q. 105 a. 4c. y ad 1um.

fecto de la acción. El primer principio de la acción es la causa final porque el fin mueve la causalidad de todas las otras causas. El fin, pues, mueve al agente. La causa eficiente es la causa de la operación y la forma la determinación del acto. De los tres modos obra Dios en todo el que obra: ante todo, a modo de fin, porque Dios mismo (supremo Bien) «es causa de toda operación en razón de fin»; a modo de causa eficiente, porque en la serie de agentes ordenados «Dios es causa de las acciones de todos los agentes»; a modo de causa formal, porque Dios no es sólo causa de las acciones en cuanto confiere la forma a las creaturas que obran, sino «en cuanto [...] conserva las formas y las virtudes de las cosas». Y así se contempla cómo Dios es causa del *ser* (acto de ser) de todos los entes siendo así lo más íntimo de todo lo que existe (*est magis intimum rebus*) y, por eso, es causa del *obrar* y, como dice bellamente el Aquinate, «obra en lo más íntimo de todas las cosas» (*Deus in omnibus intime operatur*)³⁰.

Dios es, por tanto, causa primera de todo obrar; mueve «físicamente» a las causas segundas; concurre a todo acto u operación de la creatura haciendo previamente que obre y después hasta el fin del acto. La lleva del estado de poder obrar al obrar actual continuando luego con la acción de la creatura hasta el fin. Tratándose, como en este caso, de la voluntad finita libre, no existe coacción porque la Causa primera no procede contra la natural y propia inclinación de la voluntad, porque quien mueve es quien da o crea la propia inclinación; de ahí que Dios, dice Santo Tomás, al mover la voluntad no la coacciona suprimiendo la libertad porque es Dios «quien da a la voluntad su propia inclinación»³¹. Así, la voluntad finita se mueve infaliblemente, pero contingentemente, y aun bajo la moción divina conserva la potencia de no obrar.

No hay pues oposición entre la libertad finita y la omnipotencia de Dios. La omnipotencia creadora divina es el fundamento de la libertad humana precisamente en cuanto la mueve previamente al pasar de la potencia al acto de operar *según la propia naturaleza de la voluntad por Él creada*. Por eso, cuando hablo del acto histórico como coincidencia de voluntad humana y voluntad divina, quiero decir que la voluntad de Dios mueve causalmente en cuanto determinativa del sujeto del acto libre; simultáneamente quiero decir que la voluntad humana consiste en una determinación formal por la que *elige*, es decir, se determina a sí misma objetivamente. Este obrar segundo del hombre es, pues, obrar por participación. Luego, la co-incidencia de libertad humana y libertad divina no sólo no anula la libertad del hombre sino que la omnipotencia de Dios es el fundamento causal ontológico de la libertad humana que no existiría sin ella; a su vez, esta singular co-incidencia es co-incidencia de eternidad y tiempo en el instante presente. La premoción divina simultánea es causa eficiente primera del acto histórico y la moción de la voluntad humana, causa segunda del ac-

³⁰ *Summ. theol.* I q. 105 a.5c. Cfr. *De potent.* q. 3 a. 7c; *Summ. c. Gent.* III 67.

³¹ *Summ. theol.* I q. 105 a. 4 ad 1um. Sobre este tema existe una inmensa bibliografía a la que no me parece necesario referirme aquí. Recomiendo, en este caso, el excelente estudio introductorio a la célebre q. 105 a. 5 del P. J. VALBUENA O. P., «Influjo de la causa primera en el obrar de las causas segundas», incluido en la edición bilingüe de la *Suma teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1959, vol. III/2º, pp. 1119-1182. Una buena orientación doctrinal y bibliográfica en R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., «Prémotion physique»: DThC XIII.

to, es determinación formal en la elección de *tal* acto, aquí y ahora. Esto se produce espontánea y naturalmente; quizás por eso el hombre, sujeto histórico en el tiempo, no percibe inmediatamente la intervención causal divina y cae frecuentemente en la tentación de considerarse autor absoluto de todo el proceso histórico.

Los mismos principios que acabo de exponer permiten explicar la presencia del mal en la historia y, sobre todo, comprender por qué Dios no es ni puede ser autor del mal. Aunque volveré sobre el tema, es conveniente tener presente que *siempre* el acto humano, en el plano entitativo, es bueno con bondad metafísica en ese sentido, es causado o movido por Dios en cuanto causa eficiente primera de todo el orden entitativo y mueve entitativamente la misma naturaleza del acto pecaminoso. Cuando el acto humano se determina formalmente por un medio malo (desorden esencial), Dios sigue siendo la causa eficiente en el orden entitativo sin ser Dios causa del pecado; por el contrario, formalmente es sólo el hombre la causa del pecado en cuanto pecado; en tal caso, esta verdadera privación del bien no sólo no es ser sino *defecto* de la causa libre humana. Dios promueve en el acto «físico» (entitativo), pero no en su aspecto formal, que es la elección humana. Luego, éste es el único caso en el cual la libertad humana es causa primera, pero no del ser, sino de un cierto no-ser; no de un efecto, sino de un defecto; sólo el hombre es causa primera del mal. Me animaría a decir que la co-incidencia de libertad humana y libertad divina, que es la raíz de la historia, es co-incidencia en el orden entitativo y de la cual surge el acto histórico; en cambio, en el orden de la elección formal de tal acto la co-incidencia bien puede llamarse *di-sidencia* en virtud de la elección humana que opta por el mal moral (no-bien, no-ser); que introduce no un efecto sino un defecto, un no-ser que carcome y hiere el proceso histórico. El pecado en la historia, como se ve, se presenta a la filosofía como un enigma. Y esto es así porque es, en el fondo, un misterio que supera a la pura razón filosófica. Pero está ahí, confiriendo a la historia su carácter trágico. Tampoco puede el hombre ver con claridad el transfondo de la historia —aquella co-incidencia de libertad humana y libertad divina—; quizás por eso hace más de cuarenta años, me sentí impulsado a hablar de cierta enigmática *protohistoria* que se comporta como un fondo oscuro e inaparente del acto histórico. Jamás podrá el conocimiento humano ver con claridad (y ni siquiera ver) aquel secretísimo y misterioso ámbito donde se produce la co-incidencia de eternidad y tiempo, fondo riquísimo o insondable de la historia humano-divina³².

c) *Las dos ciudades y el misterio del mal en la historia.*

El desarrollo del tema nos ha conducido de lleno al ámbito de la Teología. En efecto, sabemos que la voluntad humana está determinada por el bien e indeterminada respecto de los medios. La indeterminación activa respecto de los bienes-medios, en que consiste la raíz de la libertad, supone siempre el apetito o amor del bien. Esta afirmación, que podría compartir la filosofía antigua, a la luz de la fe fue transfigurada

³² En mi libro *El hombre y la historia. Filosofía y teología de la historia*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1959, cap. V.

en el amor de Dios Uno y Trino en cada opción de la voluntad. De modo que el hombre cristiano puede bien decir que cada acto libre suyo en el tiempo es acto de amor sobrenatural al Dios vivo que es Amor. Así, el *amor Dei* es constitutivo del hombre cristiano y trátase del *agape* como participación del infinito amor de Dios que es amor por esencia. La expresión agustiniana *amor Dei* es convertible con el *agape* de los Padres griegos y la *charitas* de los Padres latinos. Pero como no existe amor que no sea unitivo, el *amor Dei* constituye una sociedad con Dios y con los otros hombres de modo que bien se puede hablar, como hizo San Agustín, de *ciudad*. En tal caso, se trata de una ciudad viva y misteriosa, en cierto modo eterna porque su principio es Dios Amor. Aclaremos que el *amor Dei* es el verdadero amor de sí mismo, como expresaba San Agustín: «tanto más nos amamos a nosotros mismos, cuanto más amamos a Dios»³³.

En cambio, cuando en su Teología de la historia emplea San Agustín la expresión *amor sui*, generalmente la emplea en sentido negativo, ya que se refiere a lo esencial del pecado en cuanto sustitución de Dios por la creatura: el amor a Dios, como en el pecado de Satán, se invierte en el mal amor de sí, acto primero de idolatría del ídola-tra por esencia que es el demonio. El primer pecado del hombre es, esencialmente, rebelión, rechazo de la voluntad de Dios que pone el hombre bajo el dominio del demonio que adquiere, así, un «derecho» sobre el hombre. Tal es el mal amor de sí (*amor sui*), que es el pecado y en el que consiste, en el fondo, todo pecado actual y personal. El misterio del pecado se ha introducido en el tiempo al que ha herido de muerte; será siempre imposible dilucidar, separar, ver claramente, cómo se desarrolla en el corazón del hombre la trágica tensión entre *amor Dei* y *amor sui*. San Agustín fundó su doctrina sobre la historia precisamente aquí: «Dos amores hicieron dos ciudades: el amor de sí la ciudad terrena hasta el rechazo de Dios; la ciudad celeste el amor de Dios hasta el rechazo de sí»³⁴.

No me propongo aquí exponer la doctrina agustiniana —a la que dediqué un libro ya citado—, sino indicar apenas las grandes líneas de la primera filosofía y teología de la historia formulada sistemáticamente por el pensamiento cristiano. Podríamos distinguir entre la *civitas diaboli* (Satán y los demonios) y la *civitas mundi* (constituida por los hombres dominados por el mal amor de sí); pero semejante distinción supone que la *civitas mundi* es una extensión de la *civitas diaboli*. En el tiempo histórico la ciudad del mundo anidaba como en potencia en el corazón de Adán después del pecado; pero era necesaria una sociedad para que hubiera ciudad y, por eso, es Caín el fundador de la ciudad del mundo en el tiempo histórico. En cambio, la ciudad de Dios no ha sido fundada porque su principio es Dios y la ciudad angélica no tiene término; en el tiempo continúa con Abel porque es peregrina y tampoco tiene su fin en el tiempo porque, allende el tiempo, se identificará con la plenitud del Reino. Su centro y su sentido es Cristo, centro y fin de la historia. Luego, la historia

³³ *De Trinit.* VIII 8,12.

³⁴ *De Gen. ad litt.* 11,21. La multitud de textos agustinianos sobre las dos ciudades pueden verse citados y sistemáticamente ordenados en mi libro *El hombre y la historia*, especialmente en el cap. II, pp. 50-54.

es la misteriosa *tensión* de las dos ciudades, indiscernibles en el tiempo, pero que serán separadas en el juicio final; tensión entre *amor Dei* y *amor sui* y que pasa por el corazón humano. La interioridad del hombre se el escenario principal del combate que se lleva a cabo en la insondable protohistoria. Combate de las dos ciudades cuyos ciudadanos son los predestinados y los reprobados (cfr. supra el párrafo dedicado a la providencia sobrenatural). Como es evidente, en el tiempo histórico no se identifica la ciudad de Dios con la Iglesia porque no todos los miembros de la Iglesia son predestinados y no todos los no-cristianos son reprobados. Esto pertenece al misterio de la historia que sólo será dilucidado al final de los tiempos. Recordemos que la ciudad de Dios está constituida por el amor unitivo y la ciudad del mundo por el mal mor de sí que desune y destruye y que, por eso, *anda siempre desunida en sí misma* como los grandes imperios de este siglo y el único imperio de nuestros días. Nosotros existimos en medio de ente proceloso mar de la historia, hondísimo misterio de amor y de odio en el cual este último ya está vencido. La co-incidencia de libertad humana y libertad divina —que tan frecuentemente es disidencia de libertad humana y voluntad divina— es nuestra agonía cotidiana hasta el fin del tiempo.

III. EL FIN DE LA HISTORIA COMO COMIENZO ABSOLUTO

a) *La separación de las ciudades al fin del tiempo histórico y el juicio de las naciones.*

Ya dije que es Cristo el centro del proceso histórico: sus palabras, colgado de la Cruz, «Todo se ha consumado» (Jn 19,30), suponen el juicio del Padre a Cristo en la Cruz; pero el mismo se realiza plenamente en el juicio final. Dice Schmaus sobre este acontecimiento: «Quien está unido a Cristo recibe este juicio como absolución; quien no está unido a Él le sentirá como condenación». De modo que al culminar el tiempo, el juicio es instantáneo: «No hay intervalos; el cumplimiento de la sentencia y la sentencia coinciden»³⁵. Es, para el cristiano-católico, como la culminación del sacramento de la penitencia porque cada juicio que hace el cristiano sobre sí mismo (a la luz de la conciencia iluminada por la fe) precede, al juicio definitivo de Dios en el instante siguiente de la muerte. Misterio del juicio particular, presente de todo mi pasado en el instante de mi encuentro con Dios, conclusión de mi historia personal en el tiempo y comienzo de mi existencia sin fin. Nada mas añadiré sobre el juicio particular porque sería excesivo en un escrito tan breve y porque mi perspectiva que desde el principio ha sido la del gobierno del mundo, debe mirar más bien al juicio colectivo o juicio de las naciones y de los pueblos.

Tema difícil éste, porque los pueblos y las naciones no ingresaron como tales en la ciudad celeste, aunque cada uno de sus miembros individuales de algún modo con-

³⁵ M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, trad. de L. García Ortega y R. Drudis Baldrich, Rialp, Madrid 1961, vol. VII: «Los novísimos», p. 428.

servará como el sello de haber pertenecido a determinado pueblo o nación. De modo que si existirá un juicio de las naciones (y podemos asegurar que sí existirá), semejante juicio definitivo será al fin de la historia, pero intrahistórico, no allende la historia y como sello final del gobierno divino de la historia.

Si volvemos la atención a las Escrituras, es claro que Yahvé posee facultad judicial de la cual participan los caudillos de Israel. El Señor anuncia su juicio final y tremendo a la esposa infiel que es Israel en un momento de su historia (Ez 16,1-47); en verdad, no sólo los individuos, sino todos los pueblos, serán sometidos a su juicio. Semejante juicio comenzó en el diluvio (Gn 6,13) en el que la humanidad fue juzgada como tal; Sodoma fue juzgada y destruida como nación (Gn 6,19); los exilios de Israel son castigos de Yahvé como lo es la punición de Egipto, en cuanto opresor de su pueblo (Gn 15,4). Basta recorrer los libros de Ezequiel, Jeremías y Daniel para percibir que el juicio no será sólo particular, sino de las naciones y los pueblos. El Hijo del hombre, que tiene el señorío sobre todos los pueblos, los juzgará como tales (Dan 7,13-14) y al final de los tiempos «reuniré a todas las gentes y las haré bajar al valle de Josafat» (Jl 3,2), figura del juicio que se espera.

En el momento supremo en el cual todo se consume (Jn 19,30) al expirar Cristo en la Cruz, el mundo como mundo fue juzgado; pero también fuimos justificados, ya que el Verbo vino no para condenar, sino para salvar al mundo. Por tanto, el juicio ya comienza según la actitud, tanto individual cuanto colectiva, respecto de Él. Con la muerte de Cristo han comenzado los últimos tiempos y la escatología cristiana incluye el juicio intratemporal de las naciones. El acto histórico no es sólo co-incidencia de libertad singular y libertad divina sino también co-incidencia (o disidencia) de decisiones nacionales y omnipotencia divina. De ahí que las naciones puedan aproximarse o alejarse de la voluntad de Cristo, rey de las naciones. Cada pueblo, cada nación, tiene la vocación que Dios ha dispuesto y cada nación, como Israel en el Antiguo Testamento, puede o no ser fiel a ese llamado. Es un misterio que no podemos conocer —sólo en algunos casos por modo conjetural—, pero que podemos afirmar como verdadero. Dios ha querido el nacimiento de tal pueblo o la constitución de tal nación, cada uno con los caracteres individuantes propios e intransferibles, no importa si grandes o pequeños, débiles o poderosos, notorios o ignorados (Islandia o Alemania, Francia o el Zaire, San Marino o Italia, Afganistán o Ecuador...). Cuando Juan Pablo II le pregunta a Francia: «¿Qué has hecho de tu bautismo?»; cuando exhorta a Europa «¡Volved a vuestras raíces!», ya como sucesor de Pedro anuncia un juicio que ejercerá en plenitud en su momento el Señor de la historia; cuando el mismo Pedro da las gracias a España por su labor misionera en América, podría hoy preguntarle, como a la esposa infiel: «¿Qué has hecho de tu fe?». «¿Por qué has traicionado tu vocación?».

Cierto es que las naciones no se van al cielo o al infierno como los individuos, porque su proceso termina con el tiempo y el juicio es intrahistórico. La comunión de los santos es una sociedad totalmente otra. A pesar de esto, el ya citado Schmaus, con agudo criterio teológico dice: «Los pueblos no van en cuanto tales ni al cielo ni al infierno. Sin embargo, se puede hablar en algún sentido de su supervivencia. Perdurarán en la ciudad celestial aquellos de sus miembros que fueron recibidos en ella.

Pues éstos tendrán para siempre el sello de la pertenencia a un determinado pueblo. Así habrá que entender el hecho de que San Juan vea que los pueblos entran al fin de los tiempos en la ciudad celestial y llevan consigo su gloria. Lo valioso de sus características será para siempre conservado en la ciudad celeste, aunque de manera transformada (Apoc 21,24)³⁶. Que no crean las naciones que no serán juzgadas por sus méritos y por sus infamias, por sus obras y por sus omisiones. El momento de su disolución definitiva, en el Juicio, coincidirá con el de la sentencia justa, momento culminante del gobierno intratemporal del mundo.

b) *El comienzo absoluto después del fin.*

¿Después? El gobierno divino del mundo concluye en el Juicio y en la separación definitiva de las dos ciudades. Mientras tanto, en el tiempo la *tensión* indiscernible entre ambas constituye la historia. Su carácter trágico depende del pecado en el cual la libertad finita, como ya dije, se constituye en causa (deficiente) «primera» del mal. Esta *tensión* misteriosa acabará el último día cuando llegue el momento de la siega. ¿Y después? Podría responderse que no hay, estrictamente hablando, un «después», porque no habrá ya duración sucesiva. Si puede servir a nuestra reflexión la consideración del alma separada, allende el tiempo, es bueno recordar la doctrina de Santo Tomás, quien enseña que de ningún modo permanecerán los actos de las potencias sensibles en el alma separada, a no ser como *en su remota raíz*³⁷. Dicho de otro modo, las potencias que deben usar los órganos corpóreos se corrompen con el cuerpo y aquéllas que no las usan (entendimiento y voluntad) permanecen; sin embargo, como dije, las potencias sensibles dejan como un rastro, permanecen en su remota raíz y queda también la posibilidad eficaz de emitir aquellas potencias sensibles si el alma vuelve a unirse al cuerpo³⁸.

No hay mas sucesión en la cual pasado, presente y futuro se comportan como la *distentio animae* para la cual en el presente cualitativo se «convierten» pasado y futuro. Sin embargo no es ésta la eternidad, porque la eternidad es la posesión simultánea de toda la perfección del ser; nuestro tiempo, entonces, implica la eternidad y existe en su ámbito; la eternidad, en cambio, no implica necesariamente el tiempo. Después del tiempo o de la duración sucesiva, los momentos no son propiamente sucesivos... y, sin embargo, existe algún tipo de sucesión porque no es la eternidad: una sucesión inaudita, casi impensable, en la cual los momentos están «fundidos», por así decir, que acerca esa duración al *aevum* angélico. De lo que sí podemos estar seguros es que la conclusión de la historia es, por tanto, un *comienzo absoluto* de una duración por completo inimaginable. Toda la historia y todo el gobierno divino del mundo ha sido una preparación para la penetración contemplativa del misterio de Dios, paz sin límite, progreso infinito, alegría inefable y en aumento de la cual nada podemos decir *ahora*. Después, claro está, tampoco será necesario decir *nada*. Com-

³⁶ M. SCHMAUS, *op. cit.*, vol. VII, p. 285.

³⁷ Cfr. *Summ. theol.* Suppl. q. 70 a. 2c.

³⁸ Cfr. *Summ. theol.* Suppl. q. 70 a. 1c.

prenderemos, quizá, que el fin de la historia y el fin de nuestro tiempo ha sido el Comienzo absoluto y que el gobierno divino continúa sin fin en la plenitud del Reino.

ALBERTO CATURELLI

Guadalupe, 9 de febrero de 1996.

SAINT THOMAS ET LE PROBLÈME DE LA POSSIBILITÉ D'UN UNIVERS CRÉÉ ÉTERNEL

Nous voudrions aborder un aspect original de la pensée de saint Thomas relativement au problème de la création: la possibilité théorique d'un univers créé par Dieu de toute éternité. Nous pensons en effet que cette doctrine est très intéressante, tant sur le plan historique que sur le plan philosophique¹.

Sur le plan historique, le problème s'est posé de manière aiguë au XIII^e siècle en raison de l'introduction dans la chrétienté médiévale des traductions latines des œuvres physiques et métaphysiques d'Aristote accompagnées des commentaires d'Avicenne et d'Averroès. La position d'Aristote est bien connue. Nous la trouvons exposée dans la *Physique* (VIII, 1), le *De Caelo* (I, 10) et la *Métaphysique* (Λ, 6): pour Aristote, l'univers a toujours existé et existera toujours. Rappelons rapidement l'argument d'Aristote dans la *Physique*: il n'y a pas de temps sans instant présent; or l'instant présent est limite du temps passé; avant l'instant présent il y avait donc du temps; en conséquence avant l'instant présent il y avait un instant; donc le temps a toujours existé. Un raisonnement analogue du côté du futur sert à prouver que le temps existera toujours.

Une telle doctrine ne pouvait manquer de provoquer de fortes réactions parmi les théologiens chrétiens médiévaux. En effet, l'affirmation de l'éternité de l'univers allait directement contre l'affirmation de foi selon laquelle l'univers n'a pas toujours existé (cf. Gn 1, 1; Pr 8, 22-31). Elle ne pouvait donc pas être acceptée par ces théologiens. Mais le point le plus sérieux de la doctrine d'Aristote était qu'elle semblait nier la création de l'univers par Dieu: si l'univers a toujours existé, cela n'implique-t-il pas qu'il soit indépendant du Créateur quant à son existence? L'absence de toute affirmation explicite de la création dans les œuvres d'Aristote «le païen» ne pouvait que conforter cette impression².

Typique à cet égard est la réaction de saint Bonaventure, contemporain de saint Thomas. Dans ses *Conférences sur l'Hexaemeron*, Bonaventure parle avec sévérité de l'«aveuglement» d'Aristote, en indique les causes et en montre les conséquences dé-

¹ Le Père J.-P. Torrell souligne l'intérêt porté aujourd'hui à cette question: cf. son *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Cerf-Éditions Universitaires, Paris-Fribourg 1993, p. 268 (avec références bibliographiques récentes).

² Précisons: l'absence de toute notion explicite de création dans les œuvres connues d'Aristote. N'oublions pas que des œuvres d'Aristote se sont perdues et que, notamment, le catalogue d'Hésychius des œuvres d'Aristote mentionne un traité Περὶ τοῦ θεοῦ.

sastreuses: «Unde iste error et malum habet initium et pessimum finem». On peut dire que Bonaventure s'est fait le champion de la thèse philosophique affirmant le commencement temporel du monde. Pour Bonaventure, en effet, il est possible de montrer philosophiquement l'impossibilité d'un univers éternel. Les arguments de Bonaventure sont à noter car saint Thomas prendra le plus grand soin de leur répondre point par point (sans toutefois nommer leur auteur: charité fraternelle entre saints oblige!)

La position de saint Thomas.

Saint Thomas a exposé à plusieurs reprises sa position au sujet du problème qui nous occupe: *Commentaire des Sentences*, *Contra Gentiles*, *Somme théologique*, *De potentia*, *Quodlibet*, *De aeternitate mundi*, *Commentaire de la Physique*. On peut dire que très vite sa position personnelle s'est élaborée pour demeurer foncièrement identique jusqu'à la fin de sa vie (si l'on excepte un point au sujet de son interprétation d'Aristote, comme nous le verrons).

Saint Thomas affirme naturellement avec la foi chrétienne que l'univers n'a pas toujours existé. Mais il s'emploie à montrer que cette affirmation relève strictement de la foi, c'est-à-dire qu'elle n'est pas démontrable philosophiquement; elle ne fait donc pas partie des *praeambula fidei*, alors que l'existence de Dieu et la dépendance ontologique de l'univers à l'égard du Créateur (la création), elles, ont font partie.

Notons une évolution dans la manière dont saint Thomas interprète l'intention d'Aristote dans la *Physique*. Dans la *Prima Pars* (q. 46, a. 1), saint Thomas considère que l'intention d'Aristote n'est pas vraiment de démontrer l'éternité du monde mais de récuser certaines doctrines de ses prédécesseurs (Anaxagore, Empédocle et Platon):

«Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit sunt demonstrative simpliciter, sed secundum quid: scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primo quidem quia tam in *Physica* quam in *De Caelo*, praemittit quasdam opiniones, ut Anaxagorae et Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. Secundo, quia ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum, quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertio, quia expresse dicit in *Topic*. 1 [194 b 16] quod quaedam sunt problema dialectica, de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit aeternus».

Autrement dit, Aristote en resterait à un raisonnement purement dialectique, sans prétendre parvenir à une conclusion scientifique. Cette interprétation extrêmement bienveillante est assez surprenante, et ne semble pas faire suffisamment justice à l'intention d'Aristote. Mais ce texte fait partie de la *Prima Pars*, rédigée vers 1266. Dans les œuvres postérieures où il aborde ce problème, saint Thomas va donner une autre interprétation, plus proche du texte d'Aristote. Voici notamment ce que dit saint Thomas vers 1268-72 dans son *Commentaire de la Métaphysique* (édition Marietti, n° 2496):

«Ex hoc igitur processu manifestum est quod Aristoteles hic firmiter opinatus est et credit necessarium fore, quod motus sit sempiternus et similiter tempus. Aliiter enim non fundasset super hoc intentionem suam de inquisitione substantiarum immaterialium».

Nous rencontrons la même interprétation dans le *Commentaire de la Physique* (VIII, l. 2, édition Marietti, n° 986) qui date approximativement de la même époque: «Quidam vero frustra conantes Aristoteles ostendere non contra fidem locutum esse, dixerunt quod Aristoteles non intendit hoc probare quasi verum, quod motus sit perpetuus, sed inducere rationem ad utramque partem, quasi ad rem dubiam: quod ex ipso modo procedendi frivolum apparet»³.

Nous devons donc déduire que saint Thomas a corrigé son interprétation bénigne dans la *Prima Pars* et a fini par reconnaître qu'Aristote a bien prétendu démontrer scientifiquement l'éternité du monde.

Critique de l'argument d'Aristote dans le Commentaire de la Physique.

La critique que saint Thomas fait de l'argument d'Aristote dans la *Physique* est extrêmement simple. Certes, Aristote a raison de critiquer les arguments d'Anaxagore, Empédocle et Platon. Il n'est pas possible d'expliquer l'origine de l'univers comme ceux-ci l'ont fait. Cependant, le raisonnement d'Aristote pour prouver l'éternité du temps est lui aussi erroné. En effet, Aristote présuppose ce qu'il s'agit justement de prouver, à savoir que tout instant présent est limite entre le passé et le futur. Cela est vrai des instants dont nous avons l'expérience, mais il n'est pas possible de généraliser cette affirmation au delà de notre expérience. Rien n'empêche qu'il y ait eu un instant initial marquant à la fois le début du temps et du mouvement. Aristote fait donc une pétition de principe: «Videtur ergo Aristoteles in assumptione huius medii supponere sempiternitatem temporis, quam debet probare» (n° 983).

Relativisation de l'erreur d'Aristote.

Tout en reconnaissant l'erreur de raisonnement d'Aristote, saint Thomas la minimise au maximum en affirmant qu'Aristote reconnaissait la création. Commentant la phrase d'Aristote dans le *De Caelo* «Dieu et la nature ne font rien en vain» (273 a 33), saint Thomas écrit: «Est autem attendendum quod Aristoteles hic ponit Deus esse factorem caelestium corporum, et non solum causam per modum finis, ut quidam dixerunt» (*In I de Caelo*, n° 91). Le *Commentaire de la Physique* est encore plus explicite:

«Est autem valde notandum [...] Aristoteles intellexit quod essent aliqua semper entia, scilicet corpora caelestia et substantiae separatae, et tamen haberent causam sui esse. Ex quo patet quod quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credit quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus eius tantum, ut quidam dixerunt»⁴.

³ Saint Thomas trouve cette interprétation «frivole», mais c'est pourtant en substance celle qu'il soutenait quelques années auparavant!

⁴ *In Physic.*, VIII, n° 996.

Selon saint Thomas, donc, Aristote serait parvenu à une certaine notion de la création (en quoi il s'accorderait avec la foi chrétienne), mais cette création serait *ab aeterno*⁵. L'erreur d'Aristote ne consiste donc pas à nier la création, mais simplement à affirmer la création *ab aeterno*, pensant pouvoir démontrer ce qui ne peut être qu'une conjecture indémontrable philosophiquement et que seule la foi vient décider.

L'intention de saint Thomas est donc claire. Encore lui faut-il montrer que la notion de création *ab aeterno* n'est pas contradictoire, ceci contre les objections de Bonaventure qui, précisément, soutient qu'elle l'est.

Réponse de saint Thomas aux objections de saint Bonaventure.

Rappelons brièvement les objections de Bonaventure contre l'éternité du monde, et la manière dont saint Thomas y répond (cf. *Prima Pars*, q. 46, a.2).

Pour Bonaventure, la création *ex nihilo* ne peut que signifier que la chose suivante: pour la créature le non-être précède l'être: «Productio ex nihilo ponit esse post non esse» (*Breviloquium*, II, 1, 3). Thomas répond en soulignant qu'une antériorité de l'agent dans le temps est nécessaire pour un mouvement, mais que précisément la création n'est pas un mouvement.

Bonaventure ajoute que si le monde est éternel, un nombre infini de jours a précédé le jour actuel, mais il est impossible de traverser l'infini. Thomas répond qu'une «traversée» se fait entre deux termes, et que la distance temporelle entre deux jours donnés reste toujours finie.

Un autre argument de Bonaventure est de dire qu'un monde éternel implique une série infinie de causes efficientes coordonnées, ce qui est impossible. Thomas répond qu'une telle série est impossible dans le cas de causes efficientes en nombre infini *per se* —par exemple une pierre mûe par un bâton, lequel est mû par la main, et ainsi de suite à l'infini; nous aurions là une série infinie de causes efficientes *per se*—, mais qu'elle n'est pas impossible dans le cas de causes efficientes en nombre infini *per accidens* —par exemple, dans le cas de la génération humaine, l'homme qui engendre n'engendre pas en tant qu'il est fils de son père, mais en tant qu'homme: «accidit huic homini, in quantum generat, quod sit generatus ab alio».

Finalement, la seule concession de Thomas à la critique de Bonaventure est d'admettre que dans le cas précis de l'homme une création *ab aeterno* est impossible car

⁵ Reconnaissons que la majorité des historiens de la philosophie et commentateurs modernes rejettent cette interprétation d'Aristote. Notons cependant que c'était déjà l'interprétation du néo-platonicien païen Proclus (dans son commentaire du *Timée* de Platon), lequel montrait que le lien de dépendance de l'univers à Dieu selon la causalité finale, affirmé explicitement par Aristote, implique nécessairement un lien de dépendance selon la causalité efficiente (cf. M.-D. PHILIPPE, *De l'être à Dieu. Topique historique* I, Téqui, Paris 1977, pp. 100-101). Cette interprétation ne manque pas d'appui dans les textes d'Aristote. En tout cas, elle nous paraît la seule interprétation pleinement cohérente avec les principes philosophiques du Stagirite. A supposer donc qu'Aristote ne soit pas parvenu explicitement à la notion de création, il a posé tous les principes philosophiques permettant d'y parvenir. Il n'en reste pas moins vrai qu'une réflexion philosophique et théologique sur la création implique une explicitation importante à partir de ces principes.

elle impliquerait un nombre infini d'âmes humaines immortelles subsistantes, ce qui entraînerait l'existence d'un infini en acte autre que Dieu (chose impossible). Il faut donc nécessairement que la génération humaine ait commencé (conclusion qui ne s'étend pas aux autres espèces animales, puisque que les âmes des animaux ne sont pas subsistantes).

Originalité de la position de saint Thomas.

Comme nous l'avons souligné, on peut s'intéresser à ce problème au niveau historique. De ce point de vue, on soulignera l'enjeu historique de la question: en montrant que la position d'Aristote n'exclue pas la création, saint Thomas justifie son emploi de la philosophie d'Aristote pour élaborer sa propre théologie, face aux critiques des théologiens augustinieniens l'accusant de se compromettre avec des thèses incompatibles avec la foi chrétienne⁶. On notera aussi avec intérêt l'originalité de la position de saint Thomas. En effet, les autres grands docteurs du XIII^e siècle et du XIV^e siècle ont une position différente, ou plutôt des positions différentes, tant il est vrai que chacun d'eux a une position qui lui est propre. Nous avons parlé de Bonaventure et rappelé comment pour lui une création *ab aeterno* serait chose impossible parce que contradictoire. Si nous passons à Albert le Grand, nous constatons que sa position est en quelque sorte intermédiaire entre celle de Bonaventure et celle de Thomas. Albert, en effet, n'est pas sûr que la philosophie puisse démontrer que l'univers est créé. En revanche, selon Albert, si l'on peut montrer que l'univers est créé, alors on peut démontrer sa non-éternité. Quant à Duns Scot, il ne prend pas de position tranchée sur la question. Il serait intéressant d'approfondir la recherche pour voir si saint Thomas aurait eu des prédécesseurs dans l'histoire de la théologie.

Au delà de l'intérêt historique du problème, il convient de noter son intérêt proprement philosophique. En effet, pourquoi ces théologiens qui partagent la même foi quant au caractère créé et temporel de l'univers ont-ils des positions si différentes quant à la possibilité d'une création *ab aeterno*? Ne faut-il pas en chercher la raison dans leurs orientations philosophiques très différentes? La position de Bonaventure, par exemple, nous paraît typique de son orientation fondamentalement augustinienne. On sait que pour saint Augustin (déjà chez Platon!) tout ce qui est éternel est divin. Dans cette perspective, admettre qu'une créature n'ait pas de commencement dans le temps c'est en quelque sorte usurper ce qui est le privilège de Dieu: *attribuere creaturae quod est Dei periculosum est*. Il serait intéressant de voir dans la doctrine d'Albert le Grand sur la création si sa position particulière n'est pas déterminée par son orientation plus avicennienne.

En ce qui concerne saint Thomas, sa position s'enracine clairement dans sa doctrine de la création. A partir d'une métaphysique de l'acte très élaborée (reprenant et

⁶ D'après plusieurs études récentes, le contexte historique du *De aeternitate mundi* serait une controverse entre saint Thomas et John Peckham, lequel, devenu archevêque de Cantorbéry en 1279, condamnera certaines thèses de Thomas.

développant celle d'Aristote, spécialement en ce qui concerne l'acte d'être, l'*esse*⁷), saint Thomas précise de manière remarquable que la création se situe proprement au niveau de l'être puisque elle porte directement sur l'*esse* de la créature⁸, alors que le temps se situe au niveau du devenir. La création implique donc une dépendance de la créature à l'égard du Créateur au niveau de l'*esse*. Cette antériorité du Créateur par rapport à la créature est une antériorité selon l'ordre de perfection au niveau de l'être. Mais, comme saint Thomas le rappelle souvent à la suite d'Aristote, l'ordre de perfection est autre que l'ordre génétique, puisque ce dernier se situe au niveau du devenir. C'est pourquoi l'antériorité du Créateur par rapport à la créature selon l'ordre de perfection ne préjuge pas de l'antériorité du Créateur par rapport à la créature selon l'ordre génétique⁹. Telle est la première précision capitale que saint Thomas vient apporter.

Une deuxième précision concerne le sens du mot «éternité». Thomas souligne qu'un univers éternel n'en serait pas pour autant sur le même pied que le Créateur. S'appuyant sur Boèce (premier théologien à avoir précisé le sens de l'éternité divine dans le *De consolatione philosophiae*, V), saint Thomas rappelle que l'éternité du Créateur est un instant présent unique sans succession, alors qu'un univers éternel existerait dans la succession: «esse divinum est esse totum simul, absque successione; non autem sic est de mundo» (*I^a Pars*, q. 46, a. 2, ad 5m). Le mot «éternité» n'a donc pas le même sens dans les deux cas¹⁰.

Après avoir montré contre Bonaventure qu'une création *ab aeterno* était possible, saint Thomas montre qu'il est impossible philosophiquement de savoir si l'univers a commencé dans le temps ou non. En effet, la création n'est pas nécessaire; elle relève d'un acte parfaitement libre et gratuit de la part de Dieu. Or seul ce qui est voulu nécessairement par Dieu doit exister *ab aeterno*. La contingence de la création nous interdit de savoir (en dehors de la foi) le mode choisi par Dieu pour créer l'univers: soit une création *ab aeterno*, soit une création avec un commencement du temps. Il ne faut pas vouloir démontrer philosophiquement quelque chose qui ne peut pas l'être, ce serait même faire de la mauvaise apologétique en faisant croire aux infidèles

⁷ Sur ce point, voir notamment M.-D. PHILIPPE, «Quelques remarques sur les divergences philosophiques de saint Thomas et d'Aristote», in *Littera Sensus Sententia. Studi in onore del prof. Clemente J. Vansteenkiste, O.P.*, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe 33, Massimo-Milano, 1991. La précision apportée par saint Thomas par rapport à Aristote porte notamment sur les modalités de l'*esse*: *Ipsum esse subsistens* pour Dieu, *esse* participé pour les créatures.

⁸ «Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis» (*I^a Pars*, q. 45, a. 5, R.)

⁹ N'est-ce pas finalement l'erreur de Bonaventure de confondre ici l'ordre génétique et l'ordre de perfection, erreur qui apparaît lorsqu'il affirme que pour la créature le non-être doit précéder l'être?

¹⁰ On pourrait sans doute parler de signification analogique, le point commun étant l'absence de terme initial et de terme final, et la différence étant du côté de la succession. Notons aussi que Boèce parle d'éternité dans le cas de Dieu et de «sempiternité» dans la situation d'un univers sans commencement ni fin dans le temps. L'utilisation du mot «sempiternité» aurait l'avantage de souligner la différence avec l'éternité divine, mais le mot n'est pas employé (l'adjectif «sempiternel» ne l'est guère davantage).

que les chrétiens croient à une création dans le temps sur la base d'arguments erronés.

En théologien faisant œuvre de sagesse, Thomas souligne également que le mode choisi par Dieu (création avec commencement du temps) a une convenance spéciale, en ce sens qu'il manifeste davantage la dépendance de l'univers à l'égard de Dieu.

Le problème de la possibilité d'une création *ab aeterno* est donc un bon révélateur de la profondeur de doctrine de Thomas sur la création.

Actualité de la question.

Nous avons voulu montrer que la question de la possibilité d'une création *ab aeterno* n'a pas uniquement un intérêt historique, mais qu'elle a aussi un intérêt philosophique. Notons que cette question retrouve une certaine actualité à cause des progrès de la cosmologie basée sur la physique contemporaine. Celle-ci en effet se penche sur le problème de la genèse de l'univers. Le problème a pris une actualité brûlante avec la théorie du *Big Bang* selon laquelle l'univers aurait commencé il y a une quinzaine de milliards d'années dans une explosion primordiale. Il est très curieux de noter comment les modèles de la cosmologie contemporaine, qui sont des modèles hypothético-déductifs basés sur les mathématiques, sont utilisés par certains physiciens pour prendre position face au problème de la création. On a vu certains physiciens (soviétiques notamment) rejeter le modèle du *Big Bang* parce que l'hypothèse d'un commencement temporel de l'univers leur paraissait irrecevable car impliquant (pensaient-ils) une création du monde. D'autres au contraire se réjouissent de voir comment la physique contemporaine semble venir confirmer la foi judéo-chrétienne dans la création de l'univers. Dans une telle perspective, le *Big Bang* serait le moment de la création, et certains, sans aucune crainte du concordisme, n'hésitent pas à rapprocher la chronologie du livre de la Genèse (6 jours) avec celle du *Big Bang* (15 milliards d'années): ces deux chronologies, tant différentes à première vue, coïncideraient fondamentalement grâce au phénomène de dilatation du temps prévu dans la théorie de la relativité¹¹. D'autres physiciens, enfin, s'appuyant sur d'autres modèles cosmologiques, laissent entendre que la science moderne peut très bien expliquer l'origine de l'univers sans faire appel à la création, de sorte que la notion de création deviendrait caduque. Typique à cet égard est la position du physicien anglais Stephen Hawking dans *Une brève histoire du temps*. Hawking considère que si la question de l'origine de l'univers était autrefois une question philosophique, elle est maintenant du ressort de la physique. Évoquant le modèle qu'il a élaboré d'un univers fini mais sans limites spatio-temporelles —donc un univers qui aurait toujours existé et existerait toujours—, Hawking s'écrit:

¹¹ La durée de 6 jours correspondrait simplement à l'écoulement du temps dans le «référentiel de Dieu». Surprenante utilisation de la théorie de la relativité: il suffisait d'y penser! Voir les détails de cette «explication scientifique» dans: GERALD L. SCHROEDER, *Genesis and the Big Bang. The Discovery of Harmony Between Modern Science and the Bible* (Trad. brésilienne: *O Gênesis e o Big Bang*, Editora Cultrix, São Paulo 1992).

«Ainsi comme l'univers a eu un commencement, on peut supposer qu'il a eu un créateur. Mais si réellement l'univers est complètement auto-contenu, sans limite ni marge, il n'aurait ni commencement ni fin; il serait, tout simplement. Quelle place resterait-t-il alors pour un créateur?»¹².

Hawking semble donc penser qu'un univers qui aurait toujours existé n'aurait pas de créateur. Naturellement, Hawking part d'un modèle physique; le contexte de sa discussion est donc différent de celui de la discussion médiévale sur l'éternité du monde (laquelle ne faisait guère intervenir l'astronomie médiévale). Cependant Hawking quitte le domaine des hypothèses physiques pour aborder un problème proprement métaphysique, celui de la création. Sa position a donc clairement des implications philosophiques. La critique d'une telle position nous ramène au problème déjà discuté par saint Thomas face à saint Bonaventure, problème dont nous pouvons saisir l'actualité. On pourrait certes déjà répondre à Hawking que son modèle cosmologique élaboré reste de l'ordre de l'hypothèse, que la physique contemporaine ne saisit que ce qui est mesurable alors que la création, se situant au niveau de l'esse, n'est justement pas mesurable. Mais on pourrait aussi répondre que quand bien même l'univers serait éternel, «il y aurait encore une place pour le créateur!»

Face aux extrapolations induës de certains physiciens contemporains qui «se drapent dans le manteau du mathématicien»¹³ pour justifier leur glose¹⁴, la doctrine de saint Thomas sur la création est d'une parfaite actualité. Par sa distinction nette entre l'être et le devenir, elle nous aide merveilleusement à purifier notre intelligence de certaines confusions qui sont assez fréquentes aujourd'hui.

ALAIN-MARIE DE LASSUS F. J.

¹² STEPHEN HAWKING, *A Brief History of Time*, 1988. Nous citons et traduisons d'après l'édition brésilienne de l'ouvrage: *Uma breve história do tempo*, Rocco, Rio de Janeiro 1989, p. 197.

¹³ Cette expression, utilisée par M.-D. Philippe, s'inspire de l'expression d'Aristote (cf. *Métaphysique*, Γ, 2, 1004 b 17-18) au sujet des sophistes qui se drapent dans le manteau du philosophe. Cf. MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE & JACQUES VAUTHIER, *Le manteau du mathématicien*, Mame, Paris 1993.

¹⁴ Un exemple en est donné par l'introduction au livre de Hawking que nous avons cité, rédigée par Carl Sagan. Celui-ci écrit: «Ce livre est aussi sur Dieu... ou peut-être sur son absence [...] Comme lui-même l'affirme explicitement, Hawking essaie de comprendre l'esprit de Dieu. La conclusion de cet effort est totalement surprenante: l'univers sans limite dans l'espace, sans commencement ni fin et sans qu'un Créateur ne puisse rien faire». (HAWKING, *Uma breve história do tempo*, p. 15).

LA CAUSALIDAD MATERIAL DE LOS ELEMENTOS EN LA GENERACIÓN DE LOS CUERPOS MIXTOS

1. CUERPOS SIMPLES Y CUERPOS MIXTOS

La razón humana siempre ha buscado conocer los principios del advenimiento al ser de las cosas de la naturaleza. El mismo nacimiento de la filosofía está ligado a este deseo hondamente enclavado en el alma de los hombres. Al respecto, después de haber recorrido una larga historia, la ciencia ha puesto al descubierto que tal conocimiento se obtiene a través de la inteligencia de la generación de las sustancias materiales, pero la obtención de esta inteligencia no es posible a través de un procedimiento epistémico unilateral ni excluyente. La argumentación filosófica se interna en la especulación de los primeros principios de los entes sensibles, mas a ella no compete la exploración experimental de la estructura química de las sustancias elementales cuya combinación redundante en la institución de los cuerpos compuestos. La química, por su parte, no puede adentrarse en la consideración de los constitutivos esenciales de dichos elementos, ya que la captación de los primeros principios de la quiddidad del ente movable se evade de toda experimentación y, por tanto, sólo es alcanzable mediante la apodíctica de la filosofía natural.

A la vista de esta conclusión, algunos autores han creído que el acceso al conocimiento de los principios de las sustancias corpóreas debería encararse conforme a un método que reuniera en una disciplina unitaria los procesos epistémicos de la filosofía de la naturaleza y de la química, como si ambas ciencias, de alguna manera, pudieran reducirse a un hábito científico dotado de unidad específica. Esta tentativa, sin embargo, se ha diluido en el fracaso a raíz de la inconsistencia del sincretismo que la hierre, pues la distinción y la especificidad de las ciencias no brinda oportunidad para entremezclarlas arbitrariamente. El único camino transitable para lograr la convergencia del saber filosófico y de las averiguaciones de la química pasa por este otro expediente: la síntesis de conocimientos de diversa perfección —luego, de conocimientos más perfectos y menos perfectos— corresponde invariablemente a la ciencia de perfección superior. Ahora bien, la filosofía de la naturaleza es una *scientia propter quid*, mientras la química no posee tal estatura epistémica. Por ende, es manifiesta la perfección cognoscitiva de aquélla en comparación con la de ésta, de donde la síntesis de los conocimientos acerca de los principios de las cosas materiales se encuentra dentro de los fueros del mencionado género de filosofía.

La aplicación de la regla epistemológica que acabamos de enunciar es al extremo difícil y compleja en el marco de las actuales condiciones históricas del saber natural, pues en la Edad Moderna los filósofos y los fisicomatemáticos han trabajado divor-

ciados los unos de los otros e incluso han venido manteniendo entre sí un encono de consecuencias deplorables. A la luz de este hecho, nuestra intención apunta a poner de relieve que la filosofía de la naturaleza tiene a su disposición la posibilidad de sintetizar los conocimientos en torno de los principios de la generación de los cuerpos físicos con arreglo a un esquema científico que no deja de contemplar las conquistas definitivas de las investigaciones químicas y que, al mismo tiempo, es apto para someter a juicio un número crecido de hipótesis y conjeturas que en cuota elevada integran el acervo de los modelos matemáticos escogitados por los peritos en ciencias positivas.

Sorprenderá a muchos, seguramente, anoticiarse de que la síntesis aludida está precontenida en la teoría de la generación de los cuerpos mixtos elaborada por Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII. Según nuestro doctor escolástico, tal generación se cumple a través de la contrariedad de los cuerpos simples, substancias que actúan al modo de elementos o causas materiales de los cuerpos mixtos. Esta distinción de los cuerpos naturales en cuerpos simples y mixtos es universalmente admitida desde tiempos muy remotos: aquéllos no se componen de cuerpos anteriores, mientras éstos registran una composición que, de algún modo, conserva en ella una cierta presencia de los primeros. Tanto la filosofía antigua y medieval cuanto la fisicomatemática reciente suscriben la distinción señalada.

Hoy nadie duda que en la antigüedad, en el medioevo y durante un largo período de la Edad Moderna había cundido un error comunísimo entre los filósofos, i. e., la identificación de los cuerpos simples del mundo material con cosas que no ostentan la condición de elementos primarios, esto es, la tierra, el agua, el aire y el fuego. Santo Tomás no ha sido una excepción en el conjunto de los autores que han incurrido en tal error. Acerca de este asunto, empero, es necesario discernir la sindicación errónea de los cuerpos simples, por un lado, y, por otro, los racionios filosóficos tendientes a explicar el modo en que los elementos, cualesquiera sean, intervienen en la producción de los cuerpos mixtos con independencia de la consideración de sus naturalezas específicas. Este discernimiento es fundamental, pues a la filosofía, como ya se dijo, no le incumbe el rastreo de la estructura química de los cuerpos simples ni de la combinación de éstos en pos de la producción de los cuerpos mixtos, porque tal indagación debe atenerse a una vía experimental ajena al proceso analítico empleado por la razón filosofante en vistas de la inferencia de sus conclusiones. De ahí que el error de la identificación de los elementos naturales con la tierra, el agua, el aire y el fuego no invalide de suyo las especulaciones filosóficas sobre la causalidad material de los cuerpos elementales en orden a la generación de los cuerpos mixtos.

Los cuerpos mixtos son substancias compuestas, pues la mixtura o mixtión resulta de una verdadera composición¹. Esto no quiere decir que los cuerpos simples,

¹ Las voces españolas *mixtión* y *mixtura* traducen fielmente el vocablo griego *μίξις* y el nombre latino *mistio* o *mixtio*, mas no son de uso frecuente. En el lenguaje científico moderno, el término *combinación química* designa la misma noción significada por tales palabras griega y latina. Consúltense A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français, rédigé avec le concours de E. Egger*, éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine, nouv. éd., Paris s. d. (1981), s. v. *μίξις*, p. 1286c; et CH. T. LEWIS-CH-SHORT, *A Latin Dictionary*. Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary, Oxford 1879, impression of

porque incompuestos, posean una simplicidad absoluta. Son simples en cuanto sus substancias no son efectos de la composición de principios contrarios que los antecedan en el ámbito de la corporeidad, lo cual no quita que, a su vez, sean compuestos en otro sentido. Santo Tomás ha aportado las razones de la atribución de tal simplicidad relativa a los elementos o cuerpos simples: «Dado que algo se dice simple por aquello de carecer de composición, nada prohíbe que algo sea simple relativamente [*secundum quid*] en cuanto carezca de alguna composición, y que no sea, sin embargo, del todo simple. De ahí que el fuego y el agua se digan cuerpos simples, en cuanto carecen de la composición que resulta de [principios] contrarios, los cuales se dan en el [cuerpo] mixto; cada uno de ellos [el fuego, el agua], empero, tanto está compuesto de las partes de la cantidad cuanto también de forma y materia»².

La distinción tomista de los cuerpos simples y mixtos se funda en una cláusula física que estatuye la necesidad de que éstos se engendren a partir de aquéllos. Se trata de una distinción tomada del estudio del *fieri* o hacerse de las substancias materiales previamente teorizado por Aristóteles. De acuerdo al Estagirita, los cuerpos existentes en el mundo exterior o son simples o son compuestos³; mas aquéllos, al obrar como elementos de éstos, no sólo ofician al modo de sus causas materiales, sino que, al unísono, trasuntan una presencia ulterior en sus efectos, aunque en grado diverso, pues la generación del cuerpo mixto siempre refleja una mayor incidencia de ciertos elementos en relación con otros, lo cual obliga a asignar a alguno de ellos una función dominante que le permite descollar en la naturaleza del cuerpo mixto engendrado merced a la mayor perfección de su virtud causal⁴. La experimentación química certifica con profusión de datos esta teoría tomista. Así, por ejemplo, se sabe que la fuerza de un ácido se incrementa en función del aumento de su constante de acidez, la cual, como contrapartida, implica una mayor debilidad de la base conjugada de tal ácido. Pero la confrontación de la fuerza del ácido y de la debilidad de su base, a su vez, no sólo no impide su compensación mutua, sino que, al contrario, permite la reducción de las fuerzas propias de cada substancia a un punto de neutralización

1969, s. v. *Misticus (mixticius)*, *Mistim* or *mixtim*, *Mistio* or *mixtio*, *Mistura* or *Mixtura* et *Mistus* or *mixtus*, pp. 1151c-1152a.

² *In Boeth. De hebdom.*, lect. 2. «Compositio physica et naturalis est multiplex. Est enim compositio mixti ex elementis; et in hac compositione loquitur Philosophus quod oportet formam mixti esse aliud omnino ab ipsis elementis. Est etiam compositio formae substantialis et materiae, ex qua resultat tertium, scilicet forma speciei: quae quidem non est aliud omnino a materia et forma, sed se habet ad eas ut totum ad partes. Est etiam compositio subiecti et accidentis in qua non resultat aliquid tertium ex utroque: et talis est compositio potentiae et habitus» (*De verit.* q. 16 a. 1 ad 16um). Todo parece indicar que Santo Tomás, en este texto de las cuestiones *De veritate*, envía a la doctrina expuesta por Aristóteles en la *Metaphys.* Z 14: 1041 a 11 - b 33.

³ Cfr. *De caelo* A 5: 271b 18-19.

⁴ Cfr. *De caelo* A 2: 268 b 27 - 269 a 7. Vide J. E. BOLZAN, *La ciencia en Aristóteles*, Asunción s. d. (=Biblioteca de Estudios Paraguayos 8), V: «La combinación química según Aristóteles», pp. 42-61. Santo Tomás ha hecho suya la posición aristotélica: «[Philosophus] probat quod non est ibi aliquod corpus mixtum, quia si non est ibi aliquod simplicium corporum, sequitur quod non sit ibi etiam aliquod corpus mixtum: ubicumque enim est corpus mixtum, necesse est ibi esse corpora simplicia, eo quod corpora simplicia sunt in mixto; et mixtum sortitur locum naturalem secundum corpus simplex quod in eo dominatur» (*In I De caelo et mundo*, lect. 20, n. 7).

que en buena medida las equilibra. Otro caso digno de atención: la biología positiva de nuestro tiempo se exhibe abundantemente acerca del predominio de determinados genes sobre otros en la conformación de la llamada *identidad genética* del cuerpo de un ente viviente.

Siguiendo los trazos de la concepción genética de Aristóteles, Santo Tomás expresa que el cuerpo simple tiene en sí mismo el principio de alguno de sus movimientos naturales, a diferencia del cuerpo mixto, cuya naturaleza carece de este principio. Los cuerpos simples y mixtos ejercen movimientos correlativamente simples y compuestos, mas ello no obsta para que en los últimos prevalezca algún elemento cuya causalidad sobresale por encima de aquélla correspondiente al influjo de los otros cuerpos simples que concurren a la generación de los cuerpos mixtos al modo de causas materiales⁵. La química contemporánea también ha corroborado experimentalmente este criterio aristotélico-tomista; v. gr., al haber estipulado que los dieciocho átomos de hidrógeno de una molécula de penicilina ($C_{16}H_{18}O_4N_2S$) convierten a este elemento en la causa material de mayor gravitación en dicho compuesto, en tanto el azufre muestra allí una presencia mínima contribuyendo a la generación de la penicilina con apenas un solo átomo. Por ello es apropiado decir que la causalidad de los elementos del cuerpo mixto se inscribe en el plano de la causalidad *material*. Esta causalidad pertenece a la potencia de un sujeto con idoneidad suficiente para participar en un proceso de transmutación substancial como aquél en que consiste la combinación química, ya que esta combinación estriba en la producción de una nueva substancia a partir de substancias preexistentes. De ahí que Santo Tomás haya declarado que el cuerpo mixto proviene del pasaje al acto de la potencia encerrada en la materia de los cuerpos simples elementales⁶. Es notorio, entonces, que los elementos, en tanto causas de sus efectos, son naturalmente anteriores al cuerpo mixto o compuesto a cuya generación contribuyen⁷.

La distinción de los cuerpos simples y mixtos no abroga la entidad substancial de ambas clases de cuerpos. Sería engañoso suponer que la categoría de substancia se predicaría exclusivamente o de unos o de otros. Santo Tomás ha rechazado este temperamento: tanto los elementos que intervienen en la generación del cuerpo mixto cuanto éste mismo, efecto de la causalidad material de aquéllos, son verdaderas substancias según sus propias entidades: «Se llaman substancias las substancias particulares, como los cuerpos simples, a la manera de la tierra y del fuego y del agua y de otros por el estilo. Y universalmente [también son substancias] todos los cuerpos [naturales], aunque no sean simples, como los [cuerpos] mixtos [compuestos]

⁵ «Sunt autem corporum quaedam simplicia, quaedam composita. Simplex autem corpus est quod habet principium alicuius naturalis motus in seipso [...] Necessè est corpus mixtum esse quod non habet in se secundum propriam naturam principium alicuius motus simplicis [...] Et si aliquando contingat quod corpus mixtum moveatur motu simplici, hoc erit secundum elementum in eo praedominans; sicut ferrum movetur deorsum secundum motum terrae, quae in eius mixtione dominatur» (*In I De caelo et mundo*, lect. 3, n. 11).

⁶ «Ostendit, quod a tali materia, quae est in potentia ad actum, denominatur mixtum» (*In IX Metaphys.*, lect. 6, n. 1839).

⁷ Cfr. *In I De caelo et mundo*, lect. 4, n. 9.

de partes semejantes, como la piedra, la sangre, la carne y otros similares»⁸. Este ejemplo vuelve a confirmar que el error de considerar como elementos a cuerpos que de hecho no lo son —la tierra, el agua, el aire, el fuego— no elimina la validez de la doctrina física aquí indicada. La prescindencia o la abstracción de los cuerpos simples erróneamente identificados como elementos permite superar esta falla de la opinión antigua sobre tales cuerpos sin afectar la integridad del principio que a Santo Tomás le ha interesado destacar.

Los cuerpos simples —para la química antigua, el agua, el aire, la tierra y el fuego; para la contemporánea, los elementos incluidos en la tabla periódica de Dmitri Ivanovich Mendeleev (1834-1907) con sus sucesivas actualizaciones posteriores⁹— son sustancias; pero igualmente son sustancias los cuerpos mixtos, los cuales, a pesar de advenir a su ser en acto mediante la combinación de aquéllos, no resignan su estamento de entes unitarios, esto es, de cosas provistas de una positiva unidad substancial: «Quando mixta sunt —dice Santo Tomás—, non sunt duo, quia mixtum naturaliter est aliquid unum»¹⁰. El cuerpo mixto es indiviso —es algo *unum*—, porque no consiste en una mezcla derivada de una mera agregación o adición de partes que conservarían una subsistencia autónoma en su inherencia en la sustancia por ellos engendrada.

2. LOS ALCANCES DE LA CAUSALIDAD MATERIAL DE LOS ELEMENTOS

Puesto que la razón de elemento involucra la noción de un cierto principio, y habida cuenta que de los principios elementales de las cosas sensibles surgen determinados frutos al modo de efectos, Santo Tomás, nuevamente en pos de Aristóteles, ha entendido que los cuerpos simples ejercen una suerte de causalidad material sobre los cuerpos mixtos, si bien en este caso estamos frente a una causalidad atenuada o limitada. El motivo de esta limitación ha sido explanado por el Aquinatense en varias ocasiones. Se lo puede resumir con arreglo a la siguiente proposición: la razón propia y formal de causa se predica *primo et per se* de los principios extrínsecos de los efectos y sólo secundariamente de sus principios intrínsecos¹¹. Pero no se debe

⁸ *In V Metaphys*, lect. 10, n. 898.

⁹ La confección de la tabla periódica de los elementos gracias a la facundia de Mendeleev fue precedida en pocos meses por los trabajos de Julius Lothar Meyer (1830-1895) enderezados en la misma dirección. Cfr. B. BAVINK, *Latomistique. Esposé élémentaire suivi de la démonstration des principales formules*, trad. par A. Juliard, Paris 1924, p. 11; A. G. M. VAN MELSEN, *From Atoms to Atoms*, Pittsburgh 1952 (=Duchesne Studies. Philosophical Series 1), trad. españ. de J. E. Bolzán: *Ayer y hoy del átomo*, Buenos Aires 1957, pp. 201-204; y S. WIECHOWSKI, *Geschichte des Atoms*, Gütersloh 1962, trad. españ. de I. Boix: *Historia del átomo*, 4a. ed., Barcelona 1972 (=Nueva Colección Labor 19), p. 49.

¹⁰ *In De sensu et sensato*, lect. 17, n. 7.

¹¹ «Sed licet principia ponat Aristoteles pro causis intrinsicis in *I Physicorum*, tamen, ut dicitur in *XI Metaphysicae*, principium proprie dicitur de causis extrinsecis, elementum de causis quae sunt partes rei, idest de causis intrinsicis. Causa autem dicitur de utrisque, licet quandoque unam ponatur pro altero; omnis enim causa potest dici principium et omnem principium causa [...] Elementum autem non dicitur proprie nisi de causis ex quibus est compositio rei, quae proprie sunt materiales» (*De princ. nat.* 3: *Saint Thomas Aquinas De principiis naturae*. Introduction and Critical Text by J. J. Pauson, Fribourg

invocar esta limitación de la causalidad de los elementos para negarles su influjo peculiar en el orden acotado. Por eso Santo Tomás no ha tenido reparos en aseverar que los cuerpos mixtos o compuestos, según lo demuestra la filosofía de la naturaleza y, a su modo, también lo prueban las *scientiae mediae*, provienen de tales elementos: «Ex elementis efficitur mixtum»¹².

Ya se dijo que el producto de la causalidad material de los elementos posee una unidad substancial intrínseca que descarta toda posibilidad de concebirlo al modo de una mezcla impotente para garantizar la consistencia natural del cuerpo mixto engendrado a partir de la combinación de los cuerpos simples. Santo Tomás lo ha afirmado sin subterfugios: «Ex pluribus fit unum *per commixtionem*: sicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum»¹³. La unidad de la substancia engendrada por la virtud de sus elementos se palpa asimismo en el hecho de que en el cuerpo mixto los cuerpos simples no se preservan ocupando un lugar propio, porque la locación en un lugar determinado, al modo de un *locus proprius*, no puede exceder la presencia en tal lugar de más de un solo ente material en acto: el ser en acto del cuerpo mixto exige que éste ocupe su lugar propio conforme a su cantidad dimensiva, mas ello no sería posible si sus elementos se preservaran en acto, ya que, en tal caso, ocuparían lugares que se superpondrían al lugar propio de la substancia engendrada, lo cual debe ser desechado, pues ningún lugar puede ser ocupado simultáneamente por más de un cuerpo en acto¹⁴. El cuerpo mixto, por tanto, es algo *unum simpliciter*, ya que, si así

(Suisse)-Louvain 1950 [=Textus Philosophici Friburgenses 2], pp. 90-91). Véanse los textos de Aristóteles colacionados por Santo Tomás: *Phys.* A 3: 189 b 27 - 191 a 21; et *Metaphys.* A 4: 1070 b 22-26.

¹² *In II Sent.* dist. 17 q. 3 a. 1 resp. «Terra est elementum, et ex ea cum aliis elementis fit mixtum» (*In Psalmo XXIII*, n. 1). «In via generationis ex simplicibus proceditur ad composita, sicut ex elementis fiunt mixta» (*In I Metaphys.*, lect. 12, n. 187). «Ex igne adiuncto aliis elementis, fit mixtum» (*Comp. theol.* I 43). «Ex elementis fit mixtum» (*Summ. theol.* III q. 2 a. 1 resp.). Cfr. etiam *In IV Sent.* dist. 44 q. 1 a. 2 q. 1 a. 2 q. 1 a. 3 a ad 3um.

¹³ *Summ. c. Gent.* IV 35. Cfr. *In De sensu et sensato*, lect. 2, n. 4.

¹⁴ «Componitur enim corpus animalis ex quatuor elementis, quorum nullum tenet proprium locum» (*In II De caelo et mundo*, lect. 9, n. 2). «Necesse est duo corpora in duobus locis esse, quia diversitas materiae requirit distinctionem in situ; et ideo videmus quod quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur esse distinctum utriusque, et acquiritur utrique simul unum esse indistinctum, ut patet in mixtionibus. Non potest ergo esse quod corpora duo remaneant duo, et tamen sint simul, nisi utrique conservetur esse distinctum, quod prius habebat, secundum quod utrumque erat ens indivisum in se, et divisum ab aliis» (*In IV Sent.* dist. 44 q. 2 a. 2 q. 1 a. 3 a resp.). La tesis de la imposibilidad de una locación de diversos cuerpos en un mismo lugar consta en múltiples textos de Santo Tomás; e. gr.: *In I De generat. et corrupt.*, lect. 14, n. 3; *In III Metaphys.*, lect. 7, n. 419; *In Primam Epist. Ad Corinth.*, cap. 15, lect. 6; *In Boeth. De Trinit.* q. 4 a. 3 per totum; *In III Sent.* dist. 22 q. 3 a. 3 q. 1 a ad 2um; *In IV Sent.* dist. 2 q. 2 q. 1 a sed contra 1; dist. 44 q. 2 a. 2 q. 1 a. 2 a sed contra 2 et ad 5um; q. 3 a ad 2um; q. 1 a. 19 obi. 1a; *De malo* q. 16 a. 1 sed contra 3 et ad 3um in contr., a. 11 obi. 9a.; *Summ. theol.* I q. 52 a. 3 obi. 1a, q. 67 a. 2 sed contra et resp., q. 76 a. 4 ad 4um, q. 86 a. 2 ad 3um; III q. 54 a. 1 obi. 1a, q. 57 a. 4 obi. 2a et ad 2um, et passim. Pero no se debe confundir la cuestión de la imposibilidad de la coexistencia de dos cuerpos en un mismo lugar con el problema de la multilocación, o sea, de la presencia simultánea de un mismo cuerpo en lugares diversos, ya que se trata de dos cuestiones diferentes que, por tales, recaban soluciones correlativamente diferentes. Como se sabe, además de la atracción que despiertan sus implicancias físicas, ambas cuestiones son ampliamente agitadas en la teología sagrada al momento de plantearse la necesidad de explicar el dogma católico de la presencia real de Cristo

no fuese, los elementos obrarían un efecto dividido en acto que nunca gozaría de la entidad propia de una verdadera substancia¹⁵.

La causalidad material de los elementos, estrictamente hablando, es una causalidad *quasi* material, según lo ha indicado Santo Tomás: «Naturae elementares [se habent] quasi materialiter ad formam mixti»¹⁶. La acotación del Aquinate es razonable, pues aquello que se relaciona absolutamente como materia a la forma de las substancias compuestas no es el cuerpo simple en cuanto tal, que permanece como un compuesto substancial de materia y forma en la línea de su constitución entitativa, sino la *materia prima* (ὕλη), que antecede a y se distingue de los elementos en la misma medida en que éstos ya son cuerpos en acto, *materiae secundae*. La causalidad de los cuerpos simples, luego, es más bien una causalidad *quasi* material, esto es, aquélla que ostentan en tanto obren como sujetos preexistentes a la generación substancial de los cuerpos mixtos.

Salvado este carácter restricto de la causalidad material de los cuerpos simples con respecto a los cuerpos compuestos, dicha causalidad se ajusta apropiadamente a la función que desempeñan en el advenimiento de las substancias mixtas al ser en acto: «Elementa inferiora sunt materia mixtorum»¹⁷. O bien: «Elementa autem comparantur ad omnia alia corpora mixta sicut materia»¹⁸. Pero a veces tropezamos con inconvenientes para la determinación de la causa material de las cosas corpóreas: por ejemplo, si se preguntase cuál es la materia de la estatua, se podría responder que es el bronce, el metal, el cuerpo mixto natural convertible tecnofactivamente en artefacto —por lo general, los bloques de bronce aprovechables por los escultores no son de bronce puro, pues en ellos este mineral normalmente se halla combinado con otros elementos químicos—, el mero cuerpo, etc. Tal respuesta no es incorrecta. El mismo Aquinate ha respondido de esa manera el interrogante. Mas esta extensión de la causalidad material, lejos de comportar una dispersión anárquica del principio pasivo de la generación de los cuerpos compuestos, no es sino el testimonio de los grados de potencialidad encerrados en la *materia secunda* que obra al modo del sujeto de los procesos genéticos de los entes físicos. Así, por más que los elementos sean las causas materiales próximas de los cuerpos mixtos, esta proximidad no elimina los géneros intermedios predicados de dicha *materia secunda* entre los extremos de la potencialidad absoluta de la *materia prima* y la forma actualizante de los cuerpos

en la Eucaristía. Sobre la importancia de esta problemática en el *Officium Sanctissimi Corporis Christi*, tradicionalmente atribuido a la autoría de Santo Tomás, véase M. GRABMANN, «Die Theologie des eucharistischen Hymnen des hl. Thomas von Aquin»: *Der Katholik* L XXXII (1902) 385-399. En torno a la doctrina de Suárez, de importante repercusión posterior, consúltese R. MASI, *La teoria suareziana della presenza eucaristica*, Roma 1942; e ID., *Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suárez*, ibi 1947.

¹⁵ «Quandoque enim ex multis fit compositio, ita quod totum compositum ex multis est unum quoddam, sicut domus composita ex suis partibus, et mixtum corpus ex elementis» (*In VII Metaphys.*, lect. 17, n. 1672).

¹⁶ *In II Sent.* dist. 19 q. 1 a. 4 ad 2um. «Procedere a mixtis ad elementa, est procedere de acto in potentiam, cum elementa sint quasi materia formae mixti» (*De potent.* q. 4 a. 1 obi. 22a).

¹⁷ *De potent.* q. 4 a. 1 ad 15um. Cfr. ad 20um.

¹⁸ *De potent.* q. 5 a. 7 obi. 10a.

simples¹⁹. Dependiendo de sus elementos como de sus causas materiales, el cuerpo mixto, consecuentemente, se resuelve en los cuerpos simples desde los cuales procede *quasi materialiter*²⁰. Es más, Santo Tomás ha afirmado que nuestro conocimiento de las substancias compuestas reclama la percepción de los elementos donde se precienten los principios de su generación: «Ad cognoscendum corpus naturale mixtum, necesse est dividere usque ad elementa»²¹. Es lógico: el conocimiento perfecto de las cosas principiadas no puede lograrse sin el conocimiento de los principios en los cuales se originan.

El análisis de la causalidad de los cuerpos elementales revela que la gradación de su materia estriba algo semejante a un puente tendido entre la materia primera y la forma substancial del cuerpo mixto. No es otra la impresión que arroja la lectura de este texto de Santo Tomás: «La materia primera primero está en potencia [en relación] con la forma del elemento. Existente bajo la forma del elemento, en cambio, está en potencia [en relación] con la forma del [cuerpo] mixto, por lo cual los elementos son la materia del [cuerpo] mixto [...] Luego, los elementos son a causa [propter] de los cuerpos mixtos»²². La gradación señalada por el doctor dominicano se detecta tanto en las formas sucesivas que van actualizando intrínsecamente la materia de los cuerpos compuestos cuanto en la escala natural de las cosas sensibles que pueblan nuestro mundo: «En las cosas naturales las especies parecen hallarse ordenadas gradualmente, así como los [cuerpos] mixtos son más perfectos que los elementos, y las plantas que los cuerpos minerales, y los animales que las plantas, y los hombres que los animales»²³. En esta escala natural todas las substancias sensibles se hallan enlazadas en la participación común de la materia primera; mas las diferencias específicas, que no tienen su principio en tal materia, sino en la diversidad de formas

¹⁹ «Quia cuiuscumque materia est species aliqua, materia est eius genus, sicut si materia statuae est aes, eius materia erit metallum, et mixtum, et corpus, et sic de aliis» (*In V Metaphys.*, lect. 2, n. 763). «Id quod primo substernitur in materia, causa est propinquioris materiae ut et ipsa materialiter substet, sicut materia prima elementis, quae sunt quodammodo materia mixtorum corporum» (*In De causis*, prop. 1a).

²⁰ «Mixta resolvit in praeiacentem materiam» (*In IV Sent.* dist. 43 q. 1 a. 4 q. 2a ad 3um).

²¹ *In I Polit.*, lect. 1, n. 8.

²² *Summ. c. Gent.* III 22. «Elementum existit in eo cuius est elementum, potentia aut actu. Adhuc autem sub dubitatione existit quomodo sunt elementa in elementatis, utrum scilicet in actu vel in potentia. Si enim generatio et corruptio corporum fit per congregationem et segregationem [...], consequens est quod elementa sint actu in mixto. Si autem generatio et corruptio corporum est per alterationem, necesse est dicere quod elementa sint potentia in mixto» (*In III De caelo et mundo*, lect. 8, n. 6). «[Materia prima] Primo enim perficitur per quatuor formas elementares [=terra, aqua, ignis et aer], post per plurimas formas mixtorum corporum. Ergo in ultimo emotionis a materia, debet inveniri maxima pluralitas» (*In I Sent.* dist. 2 q. 1 a. 1 obi. 3a; cfr. ad 3um). «Formae corporum mixtorum [...] consequuntur virtutes activas et passivas principiorum mundi, ex quibus essentialiter integratur» (*In II Sent.* dist. q. 12 q. 1 a. 4 ad 3um). «Quanto aliquod corpus est propinquius materiae primae, tanto est ignobilius: utpote magis impotentia existens, et minus in actu completo. Elementa autem ipsa sunt propinquiora materiae primae quam corpora mixta: cum et ipsa sint mixtorum corporum materia proxima. Sunt igitur elementorum corpora ignobiliora secundum suam speciem corporibus mixtis» (*Summ. c. Gent.* II 90). «Mixtio non est nisi eorum quae communicant in materia, et quae agere et pati ad invicem nata sunt» (*Ibid.* IV 35).

²³ *Summ. theol.* I q. 47 a. 2 resp.

que la actualizan, exigen la generación de los cuerpos mixtos mediante un proceso que supone una cierta corrupción de las cosas llamadas a combinarse para la institución de especies distintas de aquéllas predicables de sus elementos generadores²⁴.

De acuerdo al sentir de Santo Tomás, la causalidad material de los cuerpos elementales se comprime, pues, en las virtudes que incentivan la *alteratio*, la mutación física en la cual estriba propiamente aquello hoy concebido como combinación química.

3. CAUSALIDAD Y CONTRARIEDAD

La contrariedad es una especie de oposición que juega un papel capital en la generación de las sustancias materiales²⁵. Aplicada al tema abordado en estas páginas, una primera aproximación a la noción de contrariedad la suministra el criterio expuesto por Santo Tomás en su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo: los elementos contrarios se ordenan a la forma del cuerpo mixto a través de una suerte de *pugna* que entablan entre sí²⁶. En esta oposición por contrariedad de los elementos se halla la clave para entender el meollo del proceso genético de los cuerpos compuestos, pues en ella reside la razón de la corruptibilidad de las sustancias engendradas por los cuerpos simples²⁷.

En verdad, si bien la generación de los cuerpos mixtos tiende a una cierta igualdad o equiparación de los elementos contrarios que los componen, con no menos fuerza también tiende a acotar su contrariedad, el principio de su corruptibilidad, para la conservación de su ser en acto²⁸. Sin embargo, mientras la contrariedad marca la amenaza de corrupción del cuerpo mixto, no ocurre otro tanto con sus elementos, pues éstos no se engendran a partir de principios contrarios. Como los cuerpos mixtos, los cuerpos simples son igualmente corruptibles; mas, a diferencia de la corruptibilidad de aquéllos, que responde a un principio activo latente en sus naturalezas, la corruptibilidad de éstos no se funda en la inexistente contrariedad de sus principios, sino en la aptitud pasiva de la materia primera en orden a la recepción de todas las

²⁴ «Quod autem per se habet speciem, non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo; sicut elementa uniuntur ad componendam speciem mixti» (*De anima* a. 6 resp.).

²⁵ Cfr. M. E. SACCHI, «El significado de la contrariedad»: *Sapientia* XLIX (1994) 337-356; et ID., «La presencia virtual de los elementos en la combinación química según Santo Tomás de Aquino»: *Aquinas* XXXVII (1994) 123-149.

²⁶ «Ipsa etiam contrariorum pugna ad aliquam unionem ordinatur quia scilicet ad formam mixti conveniunt» (*In II Sent.* dist. 37 q. 3 a. 1 ad 1um).

²⁷ «Forma enim elementi non attingit materiam secundum totum eius posse: non enim fit susceptiva formae elementi unius nisi per hoc quod subiicitur alteri parti contrarieratis. Forma vero mixti attingit materiam secundum quod disponitur per determinatum modum mixtionis. Idem autem subiectum oportet esse contrariorum et mediorum omnium, quae sunt ex commixtione extremorum. Vnde manifestum est quod omnia quae vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt» (*Summ. c. Gent.* II 30).

²⁸ «Corpora autem mixta, quanto magis ad aequalitatem mixtionis perveniunt, tanto magis recedunt ab extremis contrariorum» (*De spirit. creat.* a. 7 ad 3um).

formas de las cuales se halle privada²⁹. La contrariedad, entonces, funda la corruptibilidad de los cuerpos mixtos; empero, dado que no tiene lugar entre los principios de sus elementos, la corruptibilidad de éstos no depende de tal modo de oposición.

La contrariedad de los principios de la generación del cuerpo mixto es imprescindible a los efectos de su unión en las cosas que principian. Es ulteriormente necesaria en orden a dotar al compuesto de la consistencia que lo habilita a preservarse en su actualidad substancial, ya que la contrariedad de los elementos redundaría en la alteración o combinación química que da lugar a una substancia nueva, mas no puede perpetuarse en términos de una oposición absolutamente irreductible, ya que, en tal caso, la pugna o colisión mutua de los principios contrarios no conseguiría el efecto buscado, sino que se agotaría en la mera oposición de los elementos sin arribar a ninguna compatibilidad entre sí y, por consiguiente, impediría la producción del cuerpo mixto y su conservación posterior de su ser en acto.

No ha escapado a Santo Tomás esta evidencia: la generación de los cuerpos compuestos y la conservación de su ser en acto demanda que la contrariedad de sus causas materiales encuentre alguna compensación de la oposición que las contraponen mutuamente. Esta compensación se obtiene a través de su reducción a una cierta neutralidad o, mejor todavía, a un equilibrio que no obstruya el proceso genético favoreciendo la permanencia de la substancia engendrada en su entidad propia, aunque más no sea durante un tiempo mínimo que justifique su advenimiento al ser en acto con antelación a su corrupción³⁰. Con todo, la necesidad de una cierta neutralización de la contrariedad de los elementos no implica que éstos, en tanto inmanezcan a las cosas compuestas, conserven ni recuperen su actualidad mientras se hallen compuestos en sus efectos, por cuanto la unicidad de la forma substancial del cuerpo mixto recaba que sus causas materiales no se preserven en acto en los cuerpos físicos precedentes de sus virtudes generativas³¹.

En la contrariedad de los elementos que coadyuvan a la generación de los cuerpos mixtos, luego, reposa el principio de la corruptibilidad de los entes sensibles, y esto en un doble sentido. En primer lugar, porque la generación de los cuerpos compuestos solicita la corrupción de los elementos contrarios que los producen a título de causas materiales; si así no sucediera, como bien lo ha notado Santo Tomás, no se cumpliría el proceso genético³². *Generatio unius, corruptio alterius, et e converso*, reza

²⁹ «Corruptio autem aliter accidit in corporibus mixtis et elementis; in corporibus enim mixtis inest corruptionis activum principium, propter hoc quod sunt ex contrariis composita; in elementis vero, quae contrarium exterius habent, ipsa autem non sunt ex contrariis composita, non inest principium corruptionis activum, sed passivum tantum, inquantum habent materiam cui inest aptitudo ad aliam formam qua privantur» (*De potent.* q. 5 a. 7 resp.).

³⁰ «In corpore mixto oportebit aliquo modo adaequari contraria, ad hoc, quod corpus mixtum conservetur. Aliter enim unum eorum quod esset excedens, corrumpere alia» (*In XI Metaphys.*, lect. 10, n. 2332).

³¹ «[Oportet] quod aliqua reducuntur ad esse mixtum vel non esse mixtum; quia quaedam sunt quorum esse est in eo quod miscetur, non esse vero eorum, in eo quod opposito modo se habent» (*In VIII Metaphys.*, lect. 2, n. 1695).

³² «Si enim corruptio elementorum non esset, non esset forma mixti, neque anima in corpore mixto» (*In I Sent.* dist. 46 q. 1 a. 3 obi. 3a).

el famoso adagio filosófico en el cual se condensa esta teoría física³³. En segundo lugar, porque la corruptibilidad de los cuerpos mixtos anida en éstos a la manera de una disposición inserta en sus naturalezas en virtud de la misma contrariedad de sus principios generativos, si bien en ellos, según ya se dijo, tal corruptibilidad depende de un principio activo intrínseco, en tanto sus elementos se corrompen solamente merced a la acción de un agente extrínseco³⁴.

4. LA CONTRARIEDAD DE LOS ELEMENTOS Y EL EQUILIBRIO INTRÍNSECO A LOS CUERPOS MIXTOS

Conforme a lo estipulado en el párrafo precedente, la generación de los cuerpos mixtos requiere tanto la contrariedad de sus causas materiales cuanto la reducción de los elementos contrarios a un cierto equilibrio. Santo Tomás ha sugerido este equilibrio denominándolo *armonía*: «Las cosas tienen una contrariedad mutua en relación con sus efectos próximos, pero, no obstante, también los contrarios concuerdan en el fin último al cual se ordenan según la armonía que constituyen, como se patentiza aun en el [cuerpo] mixto que igualmente se compone de [principios] contrarios»³⁵.

La armonía indicada por el Doctor Angélico no es la forma substancial del cuerpo engendrado gracias a la causalidad material de sus elementos, sino una forma accidental intermedia, la cual, a la manera de un accidente propio, posee la naturaleza de una cualidad compuesta que congrega atemperadamente las cualidades simples de dichos elementos. Esta cualidad o forma intermedia del cuerpo mixto resulta de la composición de las cualidades simples de los elementos que dispone la materia de la cosa engendrable a su conveniente actualización por parte de la forma substancial, el *terminus ad quem* del proceso genético. Por eso tal cualidad, una forma accidental intermedia, ni es la forma substancial del cuerpo mixto, pues en ella no culmina la generación de la substancia, ni tampoco habilita a ver en el equilibrio de las cualidades elementales simples algo que estatuya la constitución del compuesto en su acto primero. El equilibrio de las cualidades elementales primarias, implícito en la *qualitas media* del cuerpo mixto, consiste más bien en un cierto aplacamiento o sosiego de la contrariedad en que se desenvuelve la acción de las causas materiales, o, si gusta, para

³³ «Quia materia numquam est sine forma, *corruptio unius est generatio alterius*: corruptio aquae est generatio hydrogenii et oxygenii, corruptio seu mors hominis est generatio substantiarum chemicarum quae component cadaver» (I. A. GRETT O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, n. 253, 3, ed. 13a recognita et aucta ab E. Zenzen O. S. B., Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo Eboraci 1961, vol. I, p. 233).

³⁴ «Forma mixti et forma elementi possunt dupliciter considerari: aut quantum ad perfectionem speciei; et sic corpus mixtum nobilium est: aut quantum ad perpetuitatem durationis; et sic corpus simplex nobilium est, quia non habet in seipso unde corrumpatur, nisi eius corruptio fiat ab aliquo exteriori. Corpus autem mixtum in seipso habet causam suae corruptionis, scilicet operationem contrariorum; et ideo corpus simplex etsi sit corruptibile secundum partem, est tamen incorruptibile secundum totum; quod de mixto dici non potest» (*In IV Sent.* dist. 47 q. 2 a. 1 q. 1a ad 3um). Cfr. supra p. 212 nota 29.

³⁵ *In II Sent.* dist. 1 q. 1 a. 1 ad 4um.

decirlo de un modo alegórico, en un «armisticio» en la pugna desatada entre los principios contrarios cuya combinación química fructifica en la producción de una nueva substancia corpórea.

Para comprender la confluencia de la contrariedad de los elementos en una armonía inherente en la substancia compuesta, también concebible como el equilibrio intrínseco al cual se reduce tal contrariedad de sus causas materiales contrarias, es preciso tener presente la doble forma del cuerpo mixto: la forma substancial, adquirida como el término final de su generación substancial, y la forma accidental que prepara o dispone la materia para la recepción de la forma substancial. Santo Tomás ha consagrado esta distinción de la doble *forma mixti* con el propósito de señalar que la armonía o el equilibrio de los principios generadores de las substancias compuestas no se lograría si la cualidad media de éstas, originada en las cualidades de los elementos que la principian, sustituyera o reiterara la forma substancial. El ejemplo más elocuente de la imposibilidad de una pluralidad de formas substanciales y de una reducción de estas formas de los cuerpos mixtos al accidente propio de la *qualitas media* lo hallamos en la misma naturaleza del hombre: «Así como la cualidad simple no es la forma substancial del elemento, sino un accidente propio suyo y la disposición por la cual la materia se hace propia de tal forma, así la forma de la mixtión, que es una forma resultante de las cualidades simples que advienen a un medio, no es la forma substancial del cuerpo mixto, sino un accidente propio y una disposición por la cual la materia se hace necesaria a la forma. Además de esta forma de mixtión, el cuerpo humano no tiene más forma substancial que el alma racional, porque si tuviera otra forma substancial anterior a aquélla [accidental], [ésta] le daría el ser substancial, y así se constituiría en el género de la substancia, de donde el alma advendría a un cuerpo ya constituido en el género de la substancia, por lo cual la comparación del alma al cuerpo sería como una comparación de las formas artificiales a sus materias en cuanto se constituyen en el género de la substancia por su materia, y así la unión del alma al cuerpo sería accidental»³⁶. La misma doctrina en este otro texto: «La forma del [cuerpo] mixto se puede tomar doblemente. De un modo, en cuanto por forma del [cuerpo] mixto se entiende la forma substancial del cuerpo mixto. Y así, [...] en el hombre no hay otra forma substancial fuera del alma racional [...] De otro modo, se dice forma del [cuerpo] mixto una cierta cualidad compuesta y atemperada [*contemperata*] por la mixtión de las cualidades simples, las cuales se relacionan con la forma substancial del cuerpo mixto como la cualidad simple se relaciona con la forma substancial del cuerpo simple»³⁷.

La contrariedad equilibrada o armónica de los elementos también ha sido mencionada por Santo Tomás cuando se ha referido a la coherencia o congruencia que se advierte en los componentes materiales de los cuerpos mixtos; v. gr., en las substan-

³⁶ *In IV Sent.* dist. 44 q. 1 a. 1 q1a. 1a ad 4um. «Forma mixtionis dupliciter potest intelligi. Uno modo forma per quam corpus mixtum in specie collocatur; et sic est forma substancialis: per hunc enim modo forma lapidis dicitur forma mixti. Alio modo dicitur forma mixti qualitas quaedam media resultans ex simplicibus qualitatibus commixtis [...] Forma mixtionis cum sit quaedam qualitas media non permutat nisi simplices qualitates ex quibus componitur» (*Quodlib.* X q. 1 a. 3 in fine).

³⁷ *Summ. c. Gent.* IV 81.

cias asimiladas por los vegetales para alimentarse y conservar la integridad de sus naturalezas³⁸. La cualidad que constituye la *forma media* accidental del cuerpo mixto, por ende, no proviene de una corrupción completa de las cualidades de los elementos generadores del compuesto, pues el cuerpo mixto no procede de una corrupción tal de sus principios materiales, sino de una alteración que los preserva en un estado latente por su reducción a un *esse virtute*, que no es el *esse actu* de la substancia engendrada ni tampoco coincide con la pasividad absoluta de la materia primera, porque la presencia de los elementos en el cuerpo mixto asume un grado de potencialidad que corresponde al ámbito cualitativo de un sujeto existente bajo alguna forma determinada³⁹.

La combinación química, una mutación equivalente a aquello involucrado en la noción de peripatético-escolástica de alteración, acontece, pues, en medio de una relación de contrariedad que tiende a resolverse en un equilibrio de las causas materiales de la substancia compuesta. Santo Tomás ha proclamado que los elementos concurrentes a la generación de los cuerpos mixtos actúan obrando una verdadera alteración⁴⁰. Pero el Aquinate ha indicado que la combinación química puede acontecer de dos modos distintos. Ante todo, ciertas mixturas implican mutaciones específicas, ya que no preservan las especies de las cosas combinadas para la generación de otras; así, el agua —erróneamente considerada por Santo Tomás como un cuerpo simple— no está presente específicamente en el vino⁴¹. Otras, en cambio, salvan las naturalezas específicas de los principios del cuerpo mixto, a la manera en que la modificación de los estados de la materia no conlleva una mutación específica, sino puramente accidental, lo cual también se observa en las alteraciones térmicas a que un cuerpo se halla sujeto⁴².

³⁸ «Corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates: plantae vero ex mixtis coporibus nutriuntur» (*Summ. c. Gent. III 22*).

³⁹ «Forma mixti est forma accidentalis. Sed accidens superveniens non corrumpit subiectum» (*Quodlib. X*, loc. cit., sed contra). «Accidens non corrumpit subiectum effective, sed dispositive. Posita enim qualitate quae est necessaria dispositio ad formam ignis, scilicet calore in summo, removetur forma aeris; et similiter posita media qualitate, quae est necessitas ad formam mixti, aufertur forma corporis simplicis» (*Ibid.*, in fine). «Quando aliquid totaliter transit in alterum, non dicitur esse mixtio, ut dicitur in I De generatione, sed quando est mixtio utrumque miscibilium convertitur in unum tertium» (*Contra impug. Dei cultum et relig. III n. 4*, ex ed. Leonina, t. XLI/A: 136 b 213 - 137 a 217; cfr. ARISTOTELES, *De generat. et corrupt.* A 1: 327 b 21).

⁴⁰ «Quod immiscetur, aliquo modo alterat naturam eius qui admiscetur» (*In II Sent. dist. 30 q. 2 a. 1 resp.*). «Quae enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse. Quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem, quae possunt esse activa et passiva ad invicem» (*Summ. c. Gent. II 56*).

⁴¹ «Permixtio aquae potest esse duplex. Vna quae tollit speciem, sicut quando per alterationem transit in aliam speciem, sicut per putrefactionem aliquam vel digestionem transit in vinum, aut etiam per additionem tantam alterius liquoris, quod solvatur species aquae, sicut si parum aquae multo vino admisceatur» (*In IV Sent. dist. 3 q. 1 a. 3 q. 1a. 2a resp.*). A pesar del recurso de Santo Tomás a un ejemplo fallido —la química contemporánea prueba que el agua carece del estamento elemental que le asignaba la física antigua y medieval—, su explicación de la alteración que comporta una mutación específica es enteramente válida.

⁴² «Alia permixtio est quae non tollit speciem aquae; sicut quando alteratur aqua secundum aliquod accidens, el manet species, ut patet in aqua calefacta; vel quando additur aliquid aquae quod vel non commisceatur, sicut si aliqua solida ponantur in aqua; vel si sit commiscibile, sicut aliquid humi-

Este envío a la condición accidental de los estados de la materia corpórea obliga a cerciorarnos de que su diversidad atestigua la invariabilidad de las substancias en cuanto a sus determinaciones específicas, mas de ello no se sigue que los tres estados reconocidos como tales por la química contemporánea agoten necesaria y plenamente la totalidad de las posibilidades que la materia posee en aras de la adquisición de sus estados contingentes. Aceptamos que hasta ahora son tres los estados de la materia conocidos por nosotros los hombres; pero, ¿existen pruebas taxativas de que estos tres estados de la materia sensible son los únicos que ésta es capaz de manifestar? Por otro lado, la propia química admite que el encuadramiento de ciertos cuerpos dentro de tal clasificación tripartita de los estados de la materia no está exenta de inconvenientes. Un cuerpo viscoso, por ejemplo, ¿es sólido, líquido, semisólido o semilíquido? El estudio químico de varios tipos de plásticos arroja dificultades similares⁴³. A larga, el debate acerca de la exhaustividad de la división tripartita de los estados de la materia corpórea continúa abierto, como que, de hecho, no en vano de tanto en tanto los investigadores vuelven la mirada al postulado de la *materia imponderabilis* enucleada en el éter de Lorentz, mientras no cesan las discusiones sobre la compatibilidad de la teoría de dichos estados con la naturaleza corpuscular u ondulatoria alternativamente atribuida a la luz e incluso con el modo de ser asignado al conjunto de las ondas electromagnéticas⁴⁴.

Pero la tesis de Santo Tomás queda firme: cualesquiera sean los estados adventicios que la materia sensible adquiera, la identidad específica de sus elementos y de los cuerpos mixtos que éstos principian no sufre ninguna mutación substancial; de lo contrario, la corrupción de los cuerpos físicos no podría acontecer, pues el sujeto corruptible no pierde por completo los principios en que se sustenta su especificidad. Una razón de fuste campea detrás de la posición del Aquinate: todas las consi-

dum, tamen est tam parvae quantitatis quod mixtionem non faciat, sed in aquam penitus convertatur» (*Ibid.*). Otro ejemplo: «Omnia autem alia humida generantur ex aqua per aliquam passionem vel alterationem; quae passiones variantur propter admixtionem, et fit sapor eius secundum conditionem eius quod miscetur, et propter hoc in generatione variatur aqua, et fit salsa» (*In II Meteorol.*, lect. 6, n. 6).

⁴³ Cfr. B. H. FLOWERS-E. MENDOZA, *Properties of Matter*, Manchester 1970, trad. españ. de F. Lara Ruiz: *Propiedades de la materia*, México 1979, pp. 33-39.

⁴⁴ ¿Conoció Santo Tomás alguna teoría física que postulara la existencia de una substancia etérea? Nada sencilla es la evacuación de este interrogante, pero es interesante consignar que el Doctor Angélico ha redactado un texto que merece retenerse y analizarse con detenimiento donde alude a una cierta substancia, localizada entre los cuerpos esféricos del firmamento, cuya semejanza con el éter es insoslayable. Se trata de una substancia «indivisible y espesa, al modo del aire, si bien es incorruptible». He aquí el pasaje aquiniano que concita nuestra atención: «Opinio *Ptolomaei* de epicyclis et excentricis non videtur consonare principiis naturalibus quae *Aristoteles* ponit; et ideo illa opinio sectatoribus *Aristotelis* non placet. Si tamen sustineatur, nulla necessitas erit quod duo corpora sint in eodem loco, quia secundum tenentes illam opinionem triplex substantia distinguitur in caelestibus corporibus, scilicet substantia stellarum, quae est luminosa, et substantia sphaerarum, quae est diaphana et solida non divisibilis, et substantia alia quae est inter sphaeras, quae est divisibilis et inspissabilis ad modum aeris, quamvis sit incorruptibilis. Et per hanc substantiam defenduntur, ne oporteat eos ponere substantiam sphaerarum dividi aut duo corpora esse in eodem loco» (*In Boeth. De Trinit.* q. 4 a. 3 ad 8um. El último subrayado es nuestro). Vide etiam *In II De caelo et mundo*, lect. 17, n. 5; *In XII Metaphys.*, lect. 10, nn. 2567-2599; et *In Boeth. De Trinit.*, loc. cit, obi. 8a. El estudio de este sugerente texto tomista escapa a nuestras actuales preocupaciones y nos desviaría del fin perseguido en el presente artículo.

deraciones en torno de los estados de la materia nos sitúan en el plano accidental y fenoménico de los cambios cualitativos; no nos facultan, luego, para transportarlas así como así al ámbito propio de la generación substancial. Por otra parte, los mismos estados de la materia experimentados hasta nuestros días reiteran un canon físico ya expuesto con antelación: la modificación de tales estados no quiebra el equilibrio intrínseco a las sustancias procedentes de la combinación química de sus elementos contrarios. Opuestamente, puesto que las variaciones de los estados de la materia no suprimen las cualidades específicas de sus elementos genéticos, los estados sucesivos que adopte un cuerpo natural dejan intacto el orden, la armonía o el equilibrio de sus causas materiales⁴⁵.

Por más que la contrariedad de las causas materiales del cuerpo mixto tienda a un equilibrio de sus elementos, es innegable el predominio de alguno de ellos en el proceso genético al cual contribuyen. Santo Tomás ha estimado que el predominio de unos elementos sobre otros es tan necesario para la generación de las sustancias materiales compuestas que no hay posibilidad de atribuirles un mismo grado de incidencia en sus funciones causales: «Impossibile est aliquod mixtum esse in quo non praedominetur alterum contrariorum, multis de causis»⁴⁶. Más concretamente: «Ad mixtionem requiritur actio activarum et passivarum qualitatum; et secundum praedominium unius vel alterius, [corpora] mixta efficiuntur diversae complexionis»⁴⁷. El predominio de determinados elementos sobre otros se apoya en la diversidad de sus virtudes causales contrarias, las cuales se reducen a un equilibrio emergente del ba-

⁴⁵ «Si se presta suficiente atención a las condiciones según las cuales quedan definidos los estados de la materia, es fácil sospechar la más o menos simple vía de pasaje desde uno a otro si se puede echar mano de algún medio de desplazamiento de las condiciones de equilibrio y orden que definen cada uno de aquellos estados. En efecto, cuando una sustancia pasa de uno a otro estado ello se debe a que se produce un cambio en el valor de la energía de atracción entre sus componentes, alterándose de este modo el contenido de energía del sistema. En general, la anergia aumenta pasando desde los estados más ordenados a los más desordenados o, lo que es equivalente, pasando desde el estado sólido al líquido y al gaseoso; en general, en sentido de disminución del orden» (J. E. BOLZÁN, *Continuidad de la materia. Ensayo de interpretación cósmica*, Buenos Aires 1973, p. 80).

⁴⁶ *In II Sent.* dist. 19 q. 1 a. 4 ad 2um. Las causas de este predominio de ciertos elementos sobre otros, según el Aquinate, son las siguientes: «Primo, cum naturae elementares se habeant quasi materialiter ad formam mixti, non posset mixtum consequi unam formam simpliciter nisi elementa aggregarentur in unum hoc modo quod unum sit formale et praedominans. Secundo, quia ad mixtionem exigitur elementorum alteratio, quam esse non contingeret, si ponerentur eorum aequales virtutes: oportet enim quod virtus alterantis virtutem alterati excedat. Tertio, quia nullum locum naturalem haberet, si nullum elementum in eo dominaretur; et ita nec motum naturalem: in quo deficeret a proprietate corporis naturalis. Quarto, quia in animalia specialiter calor est instrumentum animae [...]; unde oportet calorem praedominari: et sic oportet quod in quolibet mixto tandem sequatur corruptio» (*Ibid.*). La misma doctrina en estos textos: «Si contingat quod motus rectus sit corporum mixtorum, hoc erit secundum naturam simplicis corporis dominantis in mixtione» (*In I De caelo et mundo*, lect. 4, n. 9). «Corpora vero mixta sequuntur motum corporis simplicis praedominantis in eis» (*In III De caelo et mundo*, lect. 5, n. 1). «Ex his quorum unum multum excedit aliud, mixtio fieri non potest: si quis enim guttam vini mittat in mille amphoras aquae, non erit mixtio, sed corruptio vini [...]; propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa diiicimus misceretur igni, sed ab igne consumi, propter excellentiam ignis virtutem» (*Summ. c. Gent. IV 35*; cfr. ARISTOTELES, *De generat. et corrupt.* A 10: 328 a 23-28).

⁴⁷ *In IV Sent.* dist. 44 q. 2 a. 1 q1a. 1a resp.

lance de las respectivas fuerzas en pugna, algunas de ellas dirigidas a imponer sus propias cualidades y otras a resistirlas⁴⁸.

Un ejemplo típico del predominio de unos elementos sobre otros en la generación de los cuerpos mixtos se halla en el poder oxidorreductor de algunas sustancias químicas, ya en la reducción conjugada de un elemento oxidante, ya en la oxidación conjugada de un reductor. La oxidación que redundaba en la pérdida de electrones mediante la acción de un electrodo señala la prevalencia del elemento oxidante —e. gr., el cromo o el bromo— en el efecto producido. A su vez, la oxidación de los reductores a través de la acción de ciertos ácidos indica que éstos ejercen sobre aquéllos una causalidad cuya fuerza se impone a la eventual resistencia que los reductores pudieran oponer a su oxidación.

5. LA INCONSISTENCIA DEL MECANICISMO

El punto neurálgico de la teoría filosófica acerca de la generación de los cuerpos mixtos reside, pues, en la fijación del modo en que sus causas materiales se preservan en la substancia surgida de sus virtudes productivas. Consta a los filósofos de la naturaleza que ésta es una cuestión de muy vieja data, como que sus orígenes se remontan a los mismos comienzos de la historia de la ciencia. La escuela eleática, con Leucipo y Demócrito a la cabeza, ha inaugurado la frondosa controversia, que llega hasta nuestro mismo tiempo, en torno de la presencia de los elementos dentro de la organización de los cuerpos engendrados gracias a la causalidad material de tales principios. La posición personal adoptada por Santo Tomás en medio de esta prolongada polémica ya ha sido estudiada exhaustivamente en diversas oportunidades.

Quienes han revisado las enseñanzas del Aquinate a la luz de las sucesivas etapas de su evolución teórica convienen en asegurar que su actitud definitiva se puede reducir a la aceptación franca de la sentencia capital de Aristóteles en este orden de cosas: los cuerpos simples no se esfuman o desaparecen de los cuerpos compuestos que principian, mas, contra el mecanicismo eleático —luego rescatado entusiastamente por Descartes y por el grueso de los filósofos y fisicomatemáticos modernos y contemporáneos—, su permanencia en las sustancias dependientes de su causalidad material tiene lugar conforme a un modo de ser en potencia que la escolástica, desde el siglo XIII en adelante, ha preferido denominar *esse virtute*, tal vez con el propósito de distinguir este modo de ser potencial de la potencia pura de la materia primera⁴⁹. Puesto que la virtualidad o potencialidad con que existen los elementos en los cuerpos mixtos contiene un cierto grado de desarrollo que no coincide con la total pasividad de la pura potencia de la materia primera, ni tampoco con el ser en acto de los compuestos determinado por la recepción de sus formas substanciales, el

⁴⁸ «Impossibile est quod complexio perveniat ad tantam aequalitatem, quin alterum contrariorum praedominetur: quia alias non fieret mixtio, nisi unum in alterum ageret dominans ad medium reduciendo, altero resistente» (*In III Sent.* dist. 16 q. 1 a. 1 ad 4um).

⁴⁹ La formulación sintética de la tesis de Aristóteles sobre la presencia potencial de los elementos en los cuerpos mixtos reza: *σώζεται γὰρ ἡ δύναμις αὐτῶν* (*De generat. et corrupt.* A 10: 327 b 31).

esse potentia o *esse virtute* que Aristóteles y Santo Tomás les han atribuido corresponde al estado o condición de potencia intermedia en que se resuelven las cualidades de dichos elementos⁵⁰.

En la doctrina definitiva de Santo Tomás, el problema de cómo se salva la presencia de los elementos en los cuerpos mixtos ya no pasa solamente por la afirmación de su existencia al modo de cualidades intermedias, sino que, además, comporta la a-severación taxativa de su modo de ser potencial, o de su *esse virtute*, tal como se puede apreciar sin dificultades en la *Summa contra Gentiles*: las causas elementales del cuerpo mixto no se salvan en éste, entendiéndose por tal cosa que carecen de ser en acto en la substancia por ellos engendrada⁵¹. Un texto previo de esta misma obra ilumina el sentido expreso de la tesis aquiniana: «Una vez producida la mixtión, las [cosas] que se combinan no permanecen en acto, sino sólo según la virtud, pues no habría mixtión si permanecieran en acto, sino únicamente confusión, de donde el cuerpo mixto [compuesto] de elementos no es nada de ellos»⁵².

El carácter definitivo de esta posición de Santo Tomás viene dado por el hecho de que, hacia la época en que se ha empeñado en la redacción de sus dos *Summae*, ya se hallaba plenamente convencido de los errores irremediables de las opiniones de Avicena, Avicibrón y Averroes sobre el modo de ser que los elementos conservan en los cuerpos mixtos⁵³. Además de erróneas, las teorías de estos filósofos, aunque

⁵⁰ «Quandocumque autem fit mixtio aliquorum differentiam vel secundum contrariam qualitatem vel secundum puritatem et impuritatem eiusdem, mixtione completa non retinet unumquodque qualitatem propriam: alias admixtio esset ex rebus salvatis, et esset compositio tantum: sed oportet ut totum simul unam formam accipiat, quae est medium» (*In II Sent.* dist. 30 q. 2 a. 1 resp.; cfr. ad 3um). «Quod aliquid constat ex duabus naturis, non tamen duabus sicut mixtum ex elementis: quia in talibus oportet quod sit media natura constituta ex duobus non manentibus» (*In III Sent.* dist. 5 q. 1 a. 2 ad 1um).

⁵¹ «Dato quod fieret mixtio, neutra natura remaneret salvata: miscibilia enim in mixto non salvantur, si sit vera mixtio» (*Summ. c. Gent.* IV 35).

⁵² *Summ. c. Gent.* II 56.

⁵³ La evolución de las justipreciaciones tomistas de las doctrinas de Avicena, Avicibrón y Averroes debe atenderse al contexto de la agitada querrela escolástica acerca de la unicidad y de la pluralidad de las formas substanciales. Cfr. M. WITTMANN, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol*, Münster i. Westf. 1900 (=Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters II/3), S. 56-57; Le «*De ente et essentia*» de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, notes et études critiques par M.-D. Roland-Gosselin O. P., Le Saulchoir, Kain, 1926 (=Bibliothèque Thomiste VIII), pp. 111-112; G. THÉRY O. P., «L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle»: *Acta Hebdomadae Augustiniana-Thomisticae*, Taurini-Romae 1931, pp. 140-200; G. M. MANSER O. P., *Das Wesen des Thomismus*, 3. Aufl., Freiburg in der Schweiz 1949 (=Thomistische Studien 5), trad. españ. de V. García Yebra: *La esencia del tomismo*, 2a. ed., Madrid 1953 (=Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía B 7), pp. 241-265; D. A. CALLUS O. P., «Two Early Oxford Masters on the Problem of Plurality of Forms»: *Revue Néo-scholastique de Philosophie* XLII (1939) 411-445; ID., «The Origins of the Problem of the Unity of Form»: J. A. WEISHEIPL O. P. (ED.), *The Dignity of Science*, Washington 1961, pp. 121-149; J.-P. MÜLLER O. S. B., «Ist die Lehre von der Mehrheit der substantiellen Formen augustinisch?»: *Divus Thomas* (Friburgi Helvetiorum) XX (1942) 237-252; O. LOTTIN O. S. B., *Psychologie et morale au XIIe. et XIIIe. siècles*, Louvain 1942, t. I, pp. 463-479; P. HOENEN S. I., *Cosmologia*, nn. 142-225, ed. 4a, Romae 1949, pp. 203-294; P. DENIS, «Le premier enseignement de saint Thomas sur l'unité de la forme substantielle» *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* XXI (1954) 139-164; F. BRUNNER, *Platonis-*

discrepantes entre sí, se apartan de las sentencias de Aristóteles relativas a nuestra cuestión.

En la *Summa theologiae* Santo Tomás ha incluido un juicio compendioso de las razones que le han empujado a desechar las posturas de Avicena y de Averroes, quienes, cada uno por su parte, han pretendido infructuosamente ofrecer una interpretación fidedigna de la teoría aristotélica. Contra el primero, el maestro dominicano no podía aceptar que los elementos permanezcan de una manera íntegra, inalterados o intactos en las sustancias compuestas por ellos originadas⁵⁴. A su turno, contra Averroes, cuya doctrina considera aún más censurable que la aviceniana, Santo Tomás refuta su reducción de la forma substancial de los cuerpos mixtos a una suerte de forma constituida por un término intermedio entre aquélla y las formas accidentales, pues así se cercenaría la propia forma substancial y la sustancia engendrada se destruiría por el absurdo de un cuerpo material carente del principio activo intrínseco que lo ponga en acto primero⁵⁵. En última instancia, los errores en que han incurrido Avicena y Averroes no son más que reiteraciones del viejo lastre mecanicista expandido por el notable influjo de la escuela eleática en el pensamiento occidental, el cual se ha perpetuado en la historia a despecho de su eficaz desbaratamiento debido a la facundia científica de Aristóteles. Por eso Santo Tomás ha adherido con fervor a la teoría del Estagirita, pues en ella ha encontrado la solución cabal del problema del modo de ser de los elementos en los cuerpos mixtos: «Las formas de los elementos no permanecen en acto en el [cuerpo] mixto, sino según la virtud. Permanecen [en él] las cualidades propias de los elementos, si bien disminuidas [*licet remissae*], en las cuales está [presente] la virtud de las formas elementales. Y de este modo la cualidad de la mixtión es la disposición propia a la forma substancial del cuerpo mixto; por ejemplo, a la forma de la piedra o al alma de alguien»⁵⁶. O bien: «En los cuerpos mixtos las formas de los elementos no están en acto sino por la vir-

me et aristotelisme. La critique d'Ibn Gabirol par saint Thomas d'Aquin, Louvain 1965; et M. E. SACCHI, «La presencia virtual de los elementos en la combinación química según Santo Tomás de Aquino», cit.

⁵⁴ «Avicenna posuit formas substantiales elementorum integras remanere in mixto: mixtionem autem fieri secundum quod contrariae qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc est impossibile. Quia diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae; ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sin quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensionem subiecta non invenitur nisi in corpore. Diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Vnde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm. Et ita non erit vera mixtio, quae est secundum totum: sed mixtio ad sensum, quae est secundum minima iuxta se posita» (*Summ. theol.* I q. 76 a. 4 ad 4um). La *mixtio ad sensum* es una ficción de la verdadera mixtura porque no va más allá del cambio accidental de la mezcla. Vide etiam *In II Sent.* dist. 12 q. 1 a. 4 resp.; *Quodlib.* I q. 4 a. 1 ad 3um; *De potent.* q. 5 a. 7 resp.; *De anima* a. 9 ad 10um; et *Summ. theol.* III q. 77 a. 8 resp.

⁵⁵ «Averroes autem posuit [...] quod formae elementorum, propter sui imperfectionem, sunt mediae inter formas accidentales et substantiales: et ideo recipiunt magis et minus; et ideo remittuntur in mixtione et ad medium reducuntur, et confiat ex eis una forma. Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibile consistit; et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris [...] Vnde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus. Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidentem» (*Ibid.*). Cfr. *In Boeth. De Trinit.* q. 4 a. 3 obi. 6a et ad 6um, y los textos aquinianos citados en la nota precedente.

⁵⁶ *Ibid.*

tud. Y esto es lo que dice Aristóteles en el libro *I De la generación*: en el [cuerpo] mixto, los elementos “No permanecen en acto como el cuerpo y lo blanco”, ni tampoco ni uno ni ambos se corrompen: se salva, empero, su virtud»⁵⁷.

Las pretensiones de los autores que sostienen la conservación en acto de los elementos en el cuerpo mixto no puede esquivar la regresión al atomismo mecanicista de los filósofos eleáticos en su momento confutados por Aristóteles. Solidario con el Estagirita, Santo Tomás no podía admitir que las sustancias compuestas advinieran a su constitución natural a través de una mera agregación cuantitativa de cuerpos preexistentes cuya preservación en acto en las cosas que le cabe engendrar impediría su misma generación y, por ende, su institución en acto primero. La constitución de una sustancia material en su entidad propia exige el ejercicio de su *esse substantiale* a la manera del acto primero recibido gracias a la recepción de la forma que remueve la potencia de la materia primera a ella ordenada, lo cual no podría suceder si tal sustancia ya estuviese actualizada por alguna actualidad remanente de sus elementos: «La composición y la mixtión, que son principios formales, no se constituyen por aquellos [elementos] que se componen o combinan [*miscetur*], así como tampoco algo formal se constituye por su materia, sino a la inversa. Se constituye subliminariamente [*subliminare*] por la composición, que es su forma, mas no a la inversa»⁵⁸.

El mecanicismo destruye esta regla inviolable de la naturaleza de las cosas de nuestro mundo material. Si los elementos existieran en acto en los cuerpos mixtos que engendran, sería imposible la unidad substancial de estos entes materiales compuestos, por cuanto nunca la obtendrían en la medida en que sus partes integrales subsistieran yuxtapuestas. Para probarlo, el Aquinate ha acudido a un ejemplo convalidado ampliamente por el análisis químico del proceso de asimilación de los alimentos en orden a la conservación de los cuerpos de los vivientes: las sustancias nutritivas son entes en acto con antelación a su ingreso al aparato digestivo de aquél que los ingiere, mas, una vez digeridas, no permanecen en acto en el cuerpo mixto que las ha asimilado, pues de lo contrario éste no pasaría de ser una superposición caótica de múltiples sustancias. El principio *substantia non suscipit magis et minus* prohíbe que una misma sustancia sea alterada esencialmente por el añadido de formas substanciales que multiplicarían su propio acto de ser y abrogarían su identidad específica: Juan no es más ni menos Juan ni antes ni después de haber asimilado los alimentos que satisfacen su necesidad corporal de nutrirse⁵⁹. En adición a ello, es evi-

⁵⁷ *De mixt. elem.* En este breve opúsculo, del cual ya contamos con el texto crítico de la Edición Leonina (t. XLIII, Romae 1976, pp. 155a-157b), Santo Tomás ha brindado la síntesis de su doctrina definitiva sobre el modo de ser de los elementos en los cuerpos mixtos.

⁵⁸ *In VIII Metaphys.*, lect. 3, n. 1713.

⁵⁹ «Omne enim quod est in actu, oportet esse ab aliis distinctum, quia res una dividitur ab alia per suum actum et per formam [...] Quando autem ea, quae ponuntur partes, fuerint separata ab invicem dissoluto toto, tunc quidem sunt entia in actu, non quidem ut partes, sed ut materia existens sub privatione formae totius. Sicut patet de terra et igne et aere, quae quando sunt partes corporis mixti, non sunt actu existentia, sed potentia in mixto; cum vero separantur, tunc sunt in actu existentia, et non partes. Nullum enim elementorum “antequam digeratur”, idest antequam per alterationem debita veniat ad mixtionem, et fiat unum mixtum ex eis, est unum cum alio, nisi sicut cumulus lapidum

dente que el atomismo mecanicista, al proponer la presencia en acto de los elementos en las substancias que engendran materialmente, echa por la borda otro principio fundamental de la física ya recordado renglones arriba: *corruptio unius, generatio alterius*, pues no habría verdadera corrupción substancial, ni, por tanto, generación de nuevas substancias, si las causas materiales del cuerpo mixto se preservaran en acto primero coexistiendo con aquello originado merced a sus virtudes productivas.

Al haber desechado el atomismo mecanicista, Santo Tomás no ha dejado de reconocer la necesidad de la reducción de los cuerpos mixtos a ciertos principios elementales concebidos al modo de *minima naturalia*. Con ello ha admitido la versión aristotélica de otra forma de atomismo que difiere radicalmente de aquélla difundida desde Demócrito en más y aun del mecanicismo recuperado anacrónicamente por Descartes en el alba de la Edad Moderna⁶⁰. Es falsa, por tanto, la opinión de quienes piensan que la física aquiniana no contemplaría la reducción de los cuerpos mixtos a principios átomos. Al contrario, las propias palabras de Santo Tomás anuncian que tal reducción atómica está abiertamente impresa en su especulación filosófica sobre las cosas corpóreas del mundo de la naturaleza: «Est autem verum, quod quaedam miscentur illo modo scilicet per positionem minimorum iuxta invicem, quaecumque scilicet possunt usque ad minima dividi»⁶¹. Pero sería injusto imputar una parquedad extrema a la filosofía tomista en su exposición de los principios átomos a los cuales se reducen las substancias corpóreas, y ello por dos razones: en primer lugar, porque, hasta fines del siglo XIX, la química no ha dispuesto de los instrumentos indispensables para acometer la inspección de las microestructuras de la materia, y, en segundo lugar, porque no es de incumbencia de la filosofía la investigación experimental en torno de los componentes mínimos de los cuerpos sensibles, ya que no le atañe este tipo de indagaciones reservadas al oficio de los peritos en disciplinas positivas.

Santo Tomás estaba persuadido de las enormes dificultades —insuperables en su tiempo— que el hombre debe afrontar para introducir su mirada en los intersticios más recónditos de los cuerpos sensibles: «Quidam putaverunt, quod quaedam minima iuxta alia ponerentur, quae propter parvitatem essent nostris sensibus immanifesta»⁶². No obstante, los obstáculos hasta entonces insalvables que la filosofía anterior al siglo XX ha debido afrontar en sus versaciones sobre la corporeidad de los entes movibles no mella la integridad de las conclusiones inferidas a partir de sus principios propios, pues unas y otros, si bien nunca se hallan emancipados de la ex-

est unum est unum quid, et non simpliciter. Vel melius “nihil ipsorum”, idest nihil ex ipsis est unum etc.» (*In VII Metaphys.*, lect. 16, n. 1633; cfr. ARISTÓTELES, *Metaphys.* Z 16: 1040 b 5-16). Vide etiam *In II De anima*, lect. 8, n. 328; et *In III De caelo et mundo*, lect. 8, n. 7.

⁶⁰ Sobre la concepción de aristotélica del átomo como *minimum naturale* —tal el término acuñado por la escolástica medieval para significar la partícula material ínfima de los cuerpos físicos—, véanse A. G. M. VAN MELSEN, *From Atoms to Atoms*, trad. cit., pp. 60-67 (una reseña del rescate del atomismo de Aristóteles en la Edad Media en pp. 73-116); J. E. BOLZÁN, *Continuidad de la materia*, pp. 40-42; e ID., *La ciencia en Aristóteles*, pp. 28-34, 36-38 y 57-61.

⁶¹ *In De sensu et sensato*, lect. 8, n. 9.

⁶² *Ibid.*

perencia sensorial, poseen una inteligibilidad que no depende intrínsecamente del grado de perfección del *experimentum* desplegado por las ciencias fisicomatemáticas en su exploración positiva de las substancias materiales. Aquí es propicio recordar que la intelección humana, en efecto, tiene su origen en la experiencia adquirida a través del ejercicio de nuestras potencias sensitivas; mas la sensación, como bien lo ha advertido el Doctor Angélico, no es la causa total de nuestra inteligencia, sino solamente la materia de su causa⁶³.

La demostración del modo de ser de los elementos en los cuerpos mixtos es una tarea de raigambre formalmente filosófica. No cabe pedir a las ciencias positivas una conclusión al respecto, pues tal inferencia no se halla al alcance de su ministerio epistémico. Éste es uno de los motivos que vienen entorpeciendo el diálogo provechoso entre los filósofos de la naturaleza y los fisicomatemáticos, ya que éstos exhiben una fuerte tendencia a explicar la presencia de los elementos en las substancias compuestas subordinándose inconsultamente a los principios mecanicistas, en tanto aquéllos no ocultan su propensión a reclamarles una serie de precisiones sobre la esencia íntima de los cuerpos materiales que se evaden de la investigación positiva. Sin embargo, este conflicto epistemológico no obstruye la confluencia de la apodíctica filosófica con las averiguaciones de la experimentación fisicomatemática, ya que una cosa es la entidad intencional de los conocimientos verdaderos, logrados merced al ejercicio del raciocinio de los hombres destinado a la aprehensión de la verdad de las cosas de nuestro universo, y otra muy distinta las discrepancias interpretativas provocadas por el quebrantamiento moderno y contemporáneo de la inteligencia de los principios supremos del saber científico.

MARIO ENRIQUE SACCHI

⁶³ «Ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae» (*Summ. theol.* I q. 84 a. 6 resp.). Cfr. *Comp. theol.* I 81; *Quodlib.* VIII q. 2 a. 1 resp.; *De verit.* q. 10 a. 6 resp. et q. 19 a. 1 resp.; *De anima* a. 15 per totum.



BIBLIOGRAFÍA

MIGUEL AYUSO TORRES, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*. Fundación Francisco Elías de Tejada-Erasmo Percopo. Madrid 1994. 387 páginas.

La presente obra de investigación es una reproducción ampliada con una serie de reflexiones que contextualizan la labor intelectual, con una elegancia y finura destacables en el decir, de la tesis doctoral presentada por el autor en la Facultad de Derecho de la Universidad Pontificia de Comillas. En ella Miguel Ayuso Torres despliega su amplio y calificado conocimiento sobre la obra de tan eminente pensador español adscrito a la corriente tradicionalista. Pues bien, si penetramos ya en la obra encontramos internamente que el trabajo de Miguel Ayuso Torres se halla dividido en tres grandes bloques.

En la primera parte, y siguiendo la tripartición que Gonzalo Fernández de la Mora hiciera en la sesión de homenaje a Elías de Tejada en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el 20 de octubre de 1987, se distingue entre el hombre, su obra y sus libros. De este modo se va presentando al autor de manera clara y transparente a los efectos de afrontar el estudio de su filosofía jurídica y política, materias éstas de las segunda y tercera partes. La presentación de la obra incansable de Elías de Tejada muestra la verdadera «dificultad de proceder a un estudio sistemático de su pensamiento, no sólo por el ángulo marcadamente histórico de muchas de sus aportaciones, sino incluso por la propia dispersión de temas, épocas y lugares que han sido objeto de su estudio» (p. 113). No obstante, en el segundo bloque el autor se dedica con erudición y gran sistematización metodológica a escudriñar las bases y la filosofía del derecho de Elías de Tejada.

«Coherencia, universalidad de los saberes y actitud piadosa marcan la obra de nuestro autor, identificándola» (p. 114). El hilo del estudio recorre las nociones de persona y bien común, su antropología filosófica, su correcta apreciación de la metafísica y de la historia, que le aleja tanto de las posiciones positivistas cuanto de las historicistas. La concepción antropológica, gnoseológica, ética y política que se avista en sus fundamentos incide sobremana en el entendimiento y la jerarquización de los saberes jurídicos. Para Elías de Tejada estos saberes se clasifican en común, técnico, científico y filosófico, enmarcados a su vez en su triple clasificación de los saberes humanos: 1) racionales, 2) irrazonados por la superioridad del saber, como el recibido a través de la Revelación, aunque razonables para una razón que reconoce los límites finitos de la criatura racional y los irrazonados por inferioridad del tipo de saber, comunes a todos los seres vivos, por lo menos a los animales.

Vale la pena reproducir la reflexión de Elías de Tejada cuando encara la moderna inversión de la jerarquía de los saberes y su comparación con los clásicos españoles: «Ahí reside el secreto de la genialidad de aquéllos filósofos del Derecho incomparables: en que mantuvieron la jerarquía de los saberes jurídicos, en que eran filósofos y no jueces, teólogos y no abogados, quienes definían los saberes supremos del Derecho» (p. 151). Muy ponderada es la crítica de Elías al concepto de los «principios generales del derecho», merecemos un resumen de reglas elaboradas sobre la jurisprudencia de varios sistemas jurídicos par-

ticulares «a la manera de una jurisprudencia superior en el marco más amplio de su conceptualización sobre el derecho natural de la cristiandad y el derecho natural racionalista abstracto [...] Tan inútil resulta referirse al Derecho natural abstracto, como al vergonzante positivismo de los “principios generales del derecho”. Aquél prescinde de la dimensión histórica del ser humano, éste de sus raíces metafísicas» (p. 155). Como botón de muestra de sus tres ejes filosóficos, su filosofía jurídica contempla una ontología jurídica, que busca encontrar el ser jurídico, el ente bajo la voladura externa de las cosas, sociología jurídica, lógica jurídica y derecho natural.

Finalmente, en la tercera parte se aboca el autor al pensamiento de Elías de Tejada en lo tocante a su filosofía política. Muchos tópicos son tratados y analizados con fina erudición en este apartado del pensamiento político. De la historia de las ideas y el modelo teórico, su concepto del derecho político, entre otros. Una de las ideas claves de su pensamiento en este campo reside en su estudio de la causa diferenciadora entre los pueblos. La raíz última de lo que diferencia a unos grupos humanos de otros y que se ha buscado en la lengua, los rasgos étnicos, la cultura, el espíritu, los motivos psicológicos, Elías de Tejada lo encuentra en la tradición de signo histórico. Sumamente interesante el desbrozamiento de este tema que sin lugar a dudas es un punto apasionante del pensamiento político.

La problemática del nacionalismo frente al patriotismo y el agregado ideológico que conllevan los nacionalismos modernos, con la remisión a autores varios, entre ellos Vallet de Goytisolo, es otra de las joyas intelectuales que nos regala el libro. Además, cabe destacar la temática relacionada con el esquema de la realidad histórica que Elías de Tejada usara para mostrar a la modernidad en todo su esplendor y que tan bien lo estudia Ayuso Torres. El refería que la Cristiandad como organismo social se rompe entre 1517 y 1648, para nacer como consecuencia lo que se llama Europa, en cinco fracturas sucesivas: *a*) la ruptura religiosa del luteranismo; *b*) la ruptura ética del maquiavelismo; *c*) la ruptura política del bodinismo; *d*) la ruptura jurídica del hobbesianismo y *e*) la ruptura sociológica que convierte en realidad palpable la ruptura definitiva del cuerpo místico político cristiano con la firma de los tratados de Westefalia (p. 252). Este solo tema requeriría una obra aparte.

Nos complace decir que las proposiciones del libro del profesor Miguel Ayuso Torres, con su prolijo y sereno enfoque de la obra inestimable de Elías de Tejada se desliza con una solvencia clara dado el vasto material bibliográfico utilizado. El autor no se restringe a exponer los puntos primordiales del pensamiento del intelectual español, a quien por otra parte presenta de manera inmejorable y de modo cabalmente científico, sino que no retacea la toma de posiciones teoréticas explícitas cuando la evolución del despliegue de las ideas de Elías de Tejada le ha demandado la extracción de inferencias taxativas. En síntesis, esta obra honra a su autor y se constituye en un libro de consulta impostergable y benéfico para todos quienes transitan los vericuetos de la filosofía jurídica y política.

Horacio M. Sánchez Parodi

RAIMONDO CUBEDDU, *Friedrich A. von Hayek*. Edizioni Borla. Roma 1995. 230 páginas. ISBN 88-263-1088-2.

Raimondo Cubeddu es profesor de filosofía política en la Universidad de Pisa. Conoce a fondo el pensamiento de la escuela austríaca de economía y su incidencia en las i-

deas políticas contemporáneas. Entre sus obras recientes, destacan *Il liberalismo della Scuola Austriaca. Menger, Mises, Hayek* de 1992, completo volumen que reseñamos en otra parte, y su también importante *The Philosophy of the Austrian School*, documentado estudio publicado por Routledge en 1993.

La obra de la cual nos ocupamos ahora es un interesantísimo ensayo acerca del pensamiento, principalmente político, de uno de los representantes más conspicuos y sugerentes de la escuela austríaca, Friedrich v. Hayek. Cubeddu no presenta la propuesta política hayekiana de un modo aislado, sino que muestra sus estrechas relaciones con las ideas psicológicas del austríaco, su enfoque epistemológico de las ciencias sociales y, lo que es muy relevante, su contexto histórico. El autor considera a Hayek como uno de los filósofos políticos más importantes de nuestro siglo. Las ideas del austríaco serían una respuesta a la cuestión clásica de la filosofía política: la del régimen mejor. Hayek, en la mayoría de sus obras, critica, desde la premisa epistemológica del individualismo metodológico, la tradición liberal racionalista continental y la concepción de la democracia que se deriva de la misma, proponiendo una restauración del liberalismo clásico insular. El pensador austríaco considera que la tradición racionalista ha dado origen a los socialismos y totalitarismos contemporáneos.

Sin embargo, la restauración liberal hayekiana tiene sus características propias que abre una nueva etapa del liberalismo. El punto central de este cambio es la fundamentación de la filosofía política liberal en una generalización del principio económico de la utilidad marginal subjetiva, tan conectado con el individualismo metodológico, abandonando el ideológico *laissez faire*. El orden liberal es un orden espontáneo que se obtiene por un intercambio de información con datos no sólo económicos, sino también políticos, jurídicos, lingüísticos, éticos, tal como es el del mercado. Este proceso constituye una especie de evolución de tipo cultural. No requiere una fundación ética, ya que él mismo es la fundación.

Frente a tanta fraseología ideológica poco ilustrada del liberal medio, el trabajo de Cubeddu tiene el gran mérito de enfocar los aspectos medulares del pensamiento de Hayek y de enseñar a leerlo. Este último no es ningún aporte despreciable, pues por la magnitud y evolución de sus ideas, hay que aprender a leer a Hayek. Por eso pensamos que la obra de Cubeddu constituye una guía e interpretación muy valiosa para adentrarse en el conocimiento de este importante pensador liberal de nuestro siglo.

Ricardo F. Crespo

YVES FLOUCAT, *Jacques Maritain ou la fidélité à l'Éternel*, Fac-Éditions, Paris 1996 (=Collection Réfléchir), 272 páginas. ISBN 2-903422-54-0.

Maritain murió en Toulouse el 28 de abril de 1973, en la misma ciudad donde descansan los restos de Santo Tomás de Aquino. De allí mismo nos llega una síntesis de su pensamiento compuesta por un filósofo tomista que ha estudiado paso a paso su trayectoria a lo largo de las distintas etapas de su dilatada vida y de su extensa obra literaria. La responsabilidad de este compendio recae en Yves Floucat, miembro de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino y de la Religión Católica, quien en la misma ciudad del Alto Garona ha fundado en 1996 el Centro Jacques Maritain, del cual es su director.

La primera parte del libro traza una biografía de Maritain cuya importancia radica en la indicación de aquellos momentos de su vida que han decidido la orientación de sus opiniones filosóficas, su posición en el contexto del catolicismo contemporáneo y sus pronunciamientos políticos, muchos de ellos estrechamente vinculados con las sucesivas contingencias históricas que le ha tocado vigilar y aun protagonizar. Floucat destaca el fervor del joven Maritain, todavía estudiante, en su militancia a favor de la causa socialista, un ideario que con el tiempo ha buscado compaginarse con las tendencias imperantes en la reforma social impulsada por la Iglesia a partir del pontificado de León XIII; pero el socialismo al cual primitivamente había adherido se hallaba todavía fuertemente impregnado del anticlericalismo laicista de moda a fines del siglo XIX. Para confirmarlo, basta la reminiscencia de dos juicios tajantes emitidos durante aquellos días que Floucat transcribe sin ninguna vacilación: «Quant à son anticléricalisme laïciste, on peut s'en convaincre en lisant, sur la couverture d'un cahier de philosophie que j'ai pu moi-même voir aux Archives Maritain de Kolbsheim, cette inscription qui n'admet pas la moindre réplique: "Le christianisme est la plus grande calamité qui ait fondu sur le monde", ou encore cette citation célèbre: "Pendre le dernier des rois avec les boyaux du dernier des prêtres"» (p. 11). Hacia esta época, el encuentro de Maritain con Ernest Psichari marca un hito en su espíritu. Por su parte, a comienzos del siglo XX Péguy persuade tanto a Maritain como a Raissa Oumançoff de asistir a los cursos que Bergson impartía con suceso resonante en el Colegio de Francia. Poco después, ya desposado con Raissa, ambos conocen a Léon Bloy. Apenas a un año de entrar en contacto con el gran escritor, el matrimonio Maritain se convierte a la fe católica. En 1908 el filósofo asiste a las clases de Hans Driesch en la Universidad de Heidelberg. De regreso a su patria, el dominico Humbert Clérissac le introduce en el tomismo, lo cual ha señalado el «punto de inflexión», como hoy se dice, de sus convicciones filosóficas. De allí en más, la enseñanza, la actividad literaria ininterrumpida y la polémica signaron el camino posterior de Maritain.

Floucat muestra con claridad que Maritain se ha entregado al cultivo de la doctrina de Santo Tomás de Aquino y a la defensa de los principios difundidos por el magisterio de la Iglesia sin abandonar el sostenimiento de un humanismo socialista y, por tanto, de severa impugnación del capitalismo burgués, por el cual siempre ha manifestado una particular aversión. Los escritos de Maritain no dejan lugar a dudas en tal sentido. El humanismo socialista que ha profesado constantemente, desde su temprana juventud hasta su muerte, ha debido afrontar una compulsión permanente con las tesis fundamentales de la filosofía tomista; con su crítica tenaz de las claves del pensamiento moderno; con la ideología de la Acción Francesa, con la cual Maritain, como muchos otros católicos, ha mantenido ciertas relaciones hasta la condena pontificia de este movimiento en 1926; con las actitudes políticas asumidas ante el fascismo, el nacional-socialismo, la guerra civil española y la Segunda Guerra Mundial, y, en fin, ante el mismo desconcierto que deploraba en el ámbito del catolicismo tal como lo venía observando desde su reclusión en 1960 en la cofradía religiosa fundada por Charles de Foucauld, según lo revelan con locuacidad las declaraciones plasmadas en *Le paysan de la Garonne* de 1966, las cuales, dicho sea de paso, defraudaron por igual a un buen número de amigos y de contrincantes.

Floucat ha querido ubicar el pensamiento maritainiano dentro del contexto de una civilización profundamente marcada por el espíritu de la cristiandad que había cristalizado en la Edad Media (cfr. pp. 29-78: «Le Moyen Âge de Maritain et le "nouveau Moyen Âge"»). La figura del filósofo no coincide con aquella propia de un historiador. Maritain no lo ha sido, a diferencia de amigo Gilson, de modo que su visión del medioevo no pue-

de equipararse a las opiniones provenientes de los medievalistas contemporáneos. Es más, Floucat señala que Maritain, en términos generales, ha reducido sus juicios sobre la Edad Media al panorama teológico, filosófico y místico de los siglos XII y XIII, si bien es necesario rescatar el énfasis que ha puesto en la sindicación del ocaso de este período de la historia occidental, dominado por el nominalismo que a la vez socavó la gesta de Santo Tomás y dio ocasión para el surgimiento del pensamiento moderno en una dirección que no puede desmentir la opción por un antropocentrismo secularizante. La Edad Media avizorada por Maritain tiene, pues, su eje en la obra del Doctor Angélico, en cuyo legado reconocía la coronación de la vocación sapiencial del cristianismo y, al unísono, el fundamento inmovible de una concepción de la vida humana que ha conjugado a la perfección las exigencias de la naturaleza y el beneficio sobrenatural de la gracia. Floucat entiende que esta concepción recorre toda la producción de Maritain, incluso las propuestas estampadas en *Humanismo integral* y en los escritos posteriores.

A la hora de ingresar abiertamente al ámbito filosófico donde Maritain ha concentrado sus más caros esfuerzos —a la metafísica—, Floucat da cuenta que no es éste un terreno tan fácil de transitar. Pero la filosofía primera no es un campo exótico del saber humano; al contrario, es aquél donde la razón del hombre discurre con mayor diafanidad, pues nos ha sido dada, precisamente, para que conozcamos el mismo objeto comunísimo a todo intelecto: el ente en cuanto ente, el objeto en el cual se resuelven todas nuestras concepciones mentales. Ya desde su adscripción al tomismo, Maritain se introdujo dócilmente en la especulación metafísica y todos sabemos que una de sus preocupaciones centrales a partir de entonces, hasta el final de su vida, ha sido la afirmación de una *intuition de l'être* que ha buscado explicarla en múltiples ocasiones. Floucat no ignora que esta explicación maritainiana, prolongada y densa al mismo tiempo, no satisfizo a una buena parte del neotomismo. Gilson no la mirado con buenos ojos. Marie-Dominique Philippe le opuso serios reparos, mientras Joseph Rassam la descartó de un modo tajante (cfr. p. 91). Si bien Maritain no ha sido insensible a las objeciones que su teoría iba suscitando, Floucat estima, no obstante, que la tesis comienza a hallar su debido encuadramiento desechando las interpretaciones extremas del significado que pudiera atribuirse a tal intuición: «Une intuition ni angélique ni infra-intellectuelle» (cfr. pp. 88-91), es decir, ni sensitiva ni suprahumana. Sin embargo, ello no despeja por completo el problema; de ahí que el autor haga suyas las reservas de Gilson: «La position maritainienne est par conséquent, me semble-t-il, tout à fait perméable en ce sens à la critique de Gilson [...] S'il est vrai assurément que l'acuité du regard métaphysique va jusqu'à l'acte d'être, c'est uniquement parce que l'acte judiciaire qui permet une telle ouverture est inséparable de l'appréhension conceptuelle et abstraite que l'intelligence a de l'étant à partir de l'expérience sensible» (pp. 94-95). La adhesión de Maritain a la distinción real del ser y de la esencia del ente compuesto no sólo está fuera de discusión, sino que adicionalmente le ha impuesto un giro que ha contribuido a esclarecerla aún más; pero su recostamiento en la concepción de la analogía promovida por Cayetano parece reclamar las correcciones también sugeridas por Gilson (cfr. pp. 97-101). En este aspecto, creemos que Floucat, sin colacionarlas, viene a concordar con el meollo de las observaciones a la tradición cayetanista brindadas en las últimas décadas por Ralph McInerny y ahora reactualizadas en su reciente libro *Aquinas and Analogy* (Washington 1996).

No podía faltar en la obra de Floucat una alusión especial a la debatida cuestión del lugar que en el pensamiento de Maritain ocupa la entidad de la persona humana (cfr. pp. 105-127: «La personne et sa destinée»). El nudo gordiano de su consideración depende

directamente de la tesis de la intuición metafísica del ser. Gracias a ella Maritain ha rescatado una noción capital de la filosofía primera de Aristóteles y de Santo Tomás que el pensamiento moderno ha malversado con singular pertinacia, i. e., el concepto de subjetividad. Crea el hombre posee un conocimiento expreso de su propia subjetividad personal, mas no se trata de una aprehensión asimilable ni a una experiencia poética ni a una experiencia mística. Tal conocimiento se obtiene merced a la objetividad con que las cosas se yerguen frente a nuestras potencias perceptivas; por eso, «C'est dans un jugement d'existence que cette intuition se produit» (p. 106), lo cual no significa que la captación personal del propio yo revista carácter científico o filosófico alguno, sino que consiste en un conocimiento experimental que el sujeto adquiere acerca de su misma substancia individua e incommunicable: «L'essentiel est de voir qu'à chaque fois la connaissance que la subjectivité a d'elle-même n'est pas une connaissance philosophique et par mode d'objectivation notionnelle, mais une connaissance purement expérimentale» (pp. 107-108). Es necesario aceptar plenamente esta apreciación; de lo contrario, la única vía posible del acceso cognoscitivo del hombre a su subjetividad personal pasaría por la suscripción de los principios más caros al inmanentismo moderno, sobre todo a la versión que de esta tendencia ha derivado de la postulación del trascendental de la *Crítica de la razón pura* de Kant. En tal sentido, nos permitimos agregar a las locuciones de Floucat que en esta doctrina de Maritain se funda su firme oposición a admitir la convergencia del tomismo con la ontología trascendental kantiana ensayada por P. Rousselot y J. Maréchal. Más adelante, Floucat pasa revista a la teoría de la doble visión del hombre como individuo y como persona y su relación con los bienes sobrenaturales y con el bien común de la sociedad política. Su reseña reproduce fielmente el sentir de Maritain sin avanzar en el examen de la polémica suscitada por la difusión de esta teoría en los medios neotomistas (cfr. pp. 115-119). No obstante, el autor parece inclinado a descartar que las opiniones de Maritain sobre esta materia hayan sufrido modificaciones destacables en las diversas etapas de su aporte filosófico, en lo cual Floucat, a nuestro entender, conviene con la mayoría de las interpretaciones de la tesis maritainiana que se viene recogiendo en los últimos tiempos. Así, por ejemplo, Jude P. Dougherty también acaba de afirmar que la concepción de la persona humana en la obra de Maritain ha permanecido esencialmente invariable durante todo el derrotero de su espeulación filosófica, al punto que «From *Antimoderne* to *Le paysan* Maritain's philosophy is of a single piece» («Maritain as an Interpreter of Aquinas on the Problem of Individuation»: *Sapientia* LI [1996] 111).

En el capítulo dedicado a «Le philosophe dans la cité» (pp. 129-153) Floucat resalta la importancia asignada por Maritain al lugar que la filosofía debiera ocupar en la vida de la civilización y, más concretamente, en el orden civil. Un momento destacado de esta faz de su pensamiento se halla en su descripción de la «fe» secular democrática, detallada por Floucat como una suerte de carta magna de la convivencia de los hombres inmersos en las sociedades pluralistas (cfr. pp. 134-142). Pero acotemos que la significación del adjetivo *democrático* no tiene aquí las connotaciones que le había impuesto la filosofía política antigua y medieval, pues no alude a algo pertinente a una forma o régimen de gobierno cívico, sino mejor a un consenso en torno de los principios elementales de la convivencia ordenada y pacífica de las personas que despliegan sus actos sociales en el marco de una comunidad de bienes destinados a la perfección de todas ellas. Este rasgo de la concepción política de Maritain, según se sabe, ha sido criticado y resistido con vehemencia, pero hay que ponerse de acuerdo en un punto que ninguno de los participantes en la querrela ignoraba: el uso de más en más equívoco de la palabra *democracia* y de sus

derivados registrado en el mundo contemporáneo reclamaba una precisión filosófica que todavía sigue inexplicablemente demorada. Una sugestiva nota de Floucat (p. 185 note 23) nos recuerda que el mismo Maritain era consciente de la confusión encubierta en la prolación de este nombre por la boca del hombre de nuestros días: «Le mot démocratie prête à tant de malentendus qu'au point de vue spéculatif il serait sans doute souhaitable de trouver un mot lui-même nouveau» (*Le crépuscule de la civilisation*, en *Oeuvres complètes*, Fribourg [Suisse] 1982ss., t. VII, p. 43). A nuestro juicio, los equívocos y malentendidos no sólo continúan sin disiparse, sino que se han agravado por el incremento las acepciones de la democracia que circulan en las postrimerías de nuestro siglo, algunas de las cuales suenan francamente imbuidas de un lirismo utópico y pseudomístico que ni el propio Maritain hubiera imaginado. Es justo, sin embargo, el énfasis de Floucat al indicar que raramente se habrá de encontrar en nuestro tiempo un pensador más inquieto que Maritain por la necesidad de la infusión de la sabiduría filosófica y cristiana en la ciudad del animal político.

El estudio de la filosofía social maritainiana (pp. 155-214) está dividido en tres partes: las dos primeras incluyen las reprobaciones del capitalismo y del comunismo, en tanto en la restante Floucat aborda la cuestión, en sí misma delicada, del socialismo humanista que Maritain ha proclamado como alternativa a aquellos sistemas. ¿Una vía media? «Esto no es del todo exacto. Para Maritain, no se trata de navegar *entre* el capitalismo y el comunismo, sino de ir *más allá* de uno y otro, pues ambos reposan finalmente sobre un materialismo inadmisibles y un humanismo antropocéntrico» (p. 191). Habiendo propendido a una alianza práctica entre algunos sectores socialistas despojados de las inclinaciones más recalcitrantes de esta corriente y los propugnadores de la reforma social-cristiana, Floucat cree que no es incorrecto adscribir a Maritain a un socialismo cristiano que emerge como una «une refonte totale de la pensée socialiste au contact du ferment chrétien» (p. 197). Puesto que este trasfondo socialista se percibe a lo largo de toda la literatura del filósofo, desde la juventud hasta la ancianidad, parece que existen razones para revisar la afirmación de un giro radical de las posiciones políticas de Maritain a partir de su alejamiento de los ámbitos afines a la Acción Francesa.

En el capítulo dedicado al arte y a la poesía (pp. 215-246) Floucat traza una fina pintura de esta cara del pensamiento de Maritain que le exhibe como uno de los más fecundos cultores contemporáneos de la estética, una rama de la filosofía a la cual el neotomismo ha contribuido con trabajos fundamentales. Junto a los maritainianos, dichos trabajos delatan con holgura que sus principales representantes —entre ellos, Gilson, Derisi, M.-D. Philippe— no han escatimado esfuerzos para sostener que la auténtica contemplación de la belleza es indisociable de la inteligencia metafísica.

El libro de cierra con un epílogo donde el autor se explaya sobre la presencia y la influencia de Maritain en la vida filosófica y el catolicismo (pp. 247-255). Floucat nos dice que Francia, a diferencia de Europa Central y Oriental y del continente americano, es hoy un escenario donde ni el tomismo ni el pensamiento de Maritain lucen un peso medianamente relevante (cfr. pp. 247-249). Tal vez no sea nada sencillo para los europeos, sobre todo para los compatriotas de Maritain, advertir que su pensamiento ha sido recibido de manera bastante disímil en el Viejo Mundo y en América, singularmente en aquello que concierne a sus aristas políticas. Es probable que el mismo Maritain haya tenido oportunidad de comprobar *in situ* que las tragedias europeas de la primera mitad del siglo XX estaban en gran parte aventadas por las realizaciones americanas de una *πολιτεία* o de una *res publica* que mucho le ha costado descubrir, a tal grado que todavía en *LEuro-*

pe et l'idée fédérale —editada en París en 1993, pero cuyos orígenes se remontan a los tiempos de la Segunda Guerra Mundial— las expresiones de Maritain denuncian los inconvenientes padecidos por la mentalidad europea contemporánea para captar el sentido de eso considerado como vida republicana de este lado del Atlántico. Nada de ello, por cierto, afecta los valores propios del pensamiento maritainiano, que estriban de un modo principal en sus teorizaciones metafísicas.

En estas páginas finales hay algo más que una apreciación del legado de Maritain. Nos animamos a asegurar que en ellas se puede hallar también una *confessio philosophica* del discípulo que admira la doctrina de su maestro, si bien no silencia, por eso mismo, alguna crítica personal interpuesta con la finura de un estilo presidido por la *caridad de la verdad* (cfr. II Thess 2 10). Con este libro Floucat nos ha obsequiado un estudio imprescindible para ingresar al pensamiento del autor de una obra filosófica cardinal del siglo XX.

Mario Enrique Sacchi

GEORGES KALINOWSKI, *La logique déductive. Essai de présentation aux juristes*. Presses Universitaires de France. París 1996. 174 páginas.

Georges Kalinowski es, sin lugar a dudas, uno de los lógicos del derecho de mayor relevancia en la actualidad; su obra no sólo es de una extensión notable, ya que abarca casi todos los temas y problemas de esa disciplina, sino que es, además, de una profundidad filosófica poco común en los meros cultores de la lógica. Esto se pone en evidencia en el hecho de que su obra abarca casi todos los ámbitos de la filosofía, desde la metafísica (*L'impossible métaphysique*) hasta la filosofía del lenguaje (*Linguistique et philosophie*), pasando por la gnoseología (*Le problème de la vérité en morale et en droit*) y la ética (*Initiation à la philosophie morale*). Lamentablemente, y por razones difíciles de entender, ni el autor ni su obra han alcanzado la notoriedad que su real valía merece; quizá una de estas razones provenga del hecho de que Kalinowski es un filósofo extremadamente serio, que nunca ha recorrido los fáciles caminos de la divulgación, cerrándose así las puertas de la popularidad, reservada a pensadores menos rigurosos y más *à la page*.

La obra que hoy tenemos entre manos es una síntesis del pensamiento lógico y lógico-jurídico de Kalinowski, el resultado decantado de una larga serie de estudios y meditaciones llevadas a cabo a lo largo de más de medio siglo. Los que hemos seguido con cierta asiduidad —y muchísimo provecho— las obras del filósofo polaco, esperábamos con impaciencia una obra como ésta, en la que se resumiera en pocas páginas la totalidad de su sistema lógico-jurídico, de modo de hacerlo accesible no sólo a los juristas, sino también a los estudiosos de la lógica y de la filosofía práctica. Kalinowski, a los ochenta años, ha prestado un servicio más a la filosofía con una obra de recapitulación e integración de lo más importante de su pensamiento lógico jurídico.

La logique déductive comienza con una introducción en la que el autor pone de relieve su deuda para con la Escuela Lógica de Varsovia que, encabezada por Jan Lukasiewicz y continuada por Kotarbinski, Slupeki, Lesniewski, Adjukiewicz, Tarski y Bochenski, renovó totalmente la lógica formal aristotélica y creó sistemas de lógica y de metalógica acordes con los nuevos descubrimientos de la lógica formal realizados a partir de Frege. En el primer capítulo, Kalinowski expone los prolegómenos metalógicos de la lógica deductiva, es decir, aquellos conocimientos acerca de la lógica —conocimientos de segundo

grado— que harán posible la subsiguiente exposición de la lógica deductiva. Aquí conceptualiza a la lógica como la ciencia de los fundamentos de la conclusividad de las inferencias y realiza muy precisas anotaciones acerca del lenguaje de la lógica deductiva, en especial de su sintaxis y de su semántica.

En el siguiente capítulo, el autor realiza una breve exposición de la lógica de las proposiciones, siguiendo en general los sistemas de Lukasiewicz y Slupeki, para pasar luego al desarrollo del cálculo de predicados de primer orden, exponiendo sucesivamente las reglas del lenguaje, de vocabulario y de sintaxis, y las reglas de la admisión de tesis —de axiomas y de teoremas— en el sistema lógico. A continuación realiza una breve introducción a la lógica modal, exponiendo muy precisamente el sistema de Aristóteles, ampliado luego por Tomás de Aquino en su opúsculo *De propositionibus modalibus*, para centrarse luego en los desarrollos contemporáneos de Lewis, Feys y von Wright.

Llegado el momento de encarar el estudio de la lógica deóntica, Kalinowski expone ante todo el primer sistema (1951) de von Wright y su axiomatización posterior, así como las paradojas a las que arriba. Luego de un breve tratamiento de la reducción de la lógica deóntica a la lógica modal alética realizada por Alan Ross Anderson, Kalinowski pasa a la exposición de su propio sistema de lógica de normas o de lógica normativa, en donde radica lo más trascendente de su aportación a la lógica y en especial a la lógica jurídica. Allí expone sus sistemas K/1 y K/2, con sus reglas de vocabulario y de sintaxis y con el desarrollo de la silogística normativa realizado principalmente en el segundo de estos sistemas. En este punto aparece una duda acerca de la utilidad del functor normativo «V» («...debe hacer... o ...debe no hacer...»), ya que no he logrado imaginar una norma en la que las variables —un sujeto de acción y una acción— puedan quedar vinculados por ese functor. Pero aún en el caso de que las cosas sean así, resulta innegable el valor intelectual de las construcciones de Kalinowski en este punto, que se constituyen en el más riguroso sistema de lógica normativa de la actualidad, sobre todo teniendo en cuenta que el sistema de von Wright no lo es de normas, sino de proposiciones acerca de las normas. El libro concluye con unas breves pero precisas consideraciones acerca de la utilización de la lógica deductiva en el dominio del derecho e incluye un repertorio bibliográfico, un índice de nombres y un índice de temas.

Podemos concluir, en lo que respecta a esta breve obra de Kalinowski, que nos encontramos frente a una pequeña obra maestra: bien estructurada, completa, original, interesante y de fácil lectura. Los estudiosos de las ciencias prácticas encontrarán en ella un auxiliar inestimable de sus desarrollos intelectuales, razón por la que resultaría de enorme utilidad poder contar próximamente con una traducción castellana que la haga accesible a los estudiosos de esta lengua. La edición de Presses Universitaires de France es, como siempre, cuidada y de excelente factura.

Carlos I. Massini Correas

FRED D. MILLER, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Clarendon Press. Oxford 1995. XVIII + 430 páginas. ISBN 0-19-824061-9.

Uno de los debates actuales más acuciantes en el campo de la filosofía del derecho es el que se plantea entre quienes, por un lado, afirman la presencia de la noción de derechos —en el sentido de facultades jurídicas— en los marcos del pensamiento clásico, y

quienes, por otro, niegan categóricamente esa posibilidad. Este debate ha convocado a pensadores de tanta importancia como, del lado de los negadores, Michel Villey, Leo Strauss y Louis Lachance, entre los aristotélicos, y Jürgen Habermas y Hannah Arendt, entre los que no lo son tanto. Del lado de quienes afirman la existencia, expresa o implícita, de la noción de derechos en el pensamiento clásico, podemos enumerar a Georges Kalinowski, Javier Hervada y Jacques Maritain. En Sudamérica, han terciado en esa polémica los autores chilenos Gonzalo Ibáñez y Joaquín García Huidobro y, en la Argentina, Héctor Hernández y nosotros mismos.

Pero la polémica, al parecer, no está agotada; recientemente ha aparecido una muy erudita obra del profesor norteamericano Fred D. Miller, Jr., en la que replantea la cuestión circunscribiéndose específicamente al pensamiento de Aristóteles. Esta obra es una muy completa presentación del pensamiento ético y político de Aristóteles que se destaca por la actualidad con que se plantean las cuestiones, refiriéndolas siempre a problemas actuales y contraponiendo las opiniones del Estagirita a las de una gran cantidad de pensadores modernos y contemporáneos. Además, se trata de una obra de una erudición notable, y no sólo en lo que se refiere a la obra misma de Aristóteles —cosa bastante fácil luego de la aparición de los *Léxicos* aristotélicos—, sino en lo que hace a sus comentadores, a quienes conoce casi íntegramente, en especial a los más recientes.

La obra se divide en dos partes, a las que hay que agregar una introducción y una conclusión, ambas muy extensas y de especial interés. En la introducción, Miller expone el contenido de la *Política* y resume, en una páginas notables por su precisión, los presupuestos filosóficos de las ideas éticas de Aristóteles. En la primera parte, el autor expone los puntos centrales de la filosofía política aristotélica, refiriéndose sucesivamente a los siguientes temas: naturaleza y política, teoría de la justicia y la doctrina acerca de los derechos. En la segunda parte, que lleva el título de «Aplicaciones constitucionales», Miller se refiere a la problemática de los derechos políticos, al tema de la mejor constitución y de la segunda-mejor constitución o régimen mixto, al de las formas desviadas o impuras de constitución y al del derecho de propiedad en el pensamiento aristotélico. En la conclusión, muy precisa y de una actualidad notable, el autor reconsidera los puntos centrales de la *Política* y destaca su contribución permanente al pensamiento político.

En lo que se refiere a la presencia de la noción de derechos-facultades jurídicas en el pensamiento del Estagirita, Miller comienza por una exposición del *status quaestionis*, refiriéndose al pensamiento de E. Barker, A. C. Bradley, H. H. Joachim, A. Gewirth, T. H. Green y algunos otros, quienes polemizan acerca de la presencia de aquel concepto en la sistemática aristotélica. Ahora bien, sostiene el autor, para comprender ese debate es preciso realizar algunas advertencias que evitarán confusiones y malentendidos. Ante todo, es preciso reconocer que el Estagirita no se planteó expresamente la cuestión acerca de ¿qué son los derechos y cómo surgen? de un modo explícito y sistemático; a lo más que puede arribarse es a la conclusión de que Aristóteles conoció la noción y propuso una serie de derechos concretos basados en su teoría de la justicia. En segundo lugar, hay que aceptar que la frase «derechos naturales» es problemática y se presta a malentendidos, ya que tiene dos sentidos diferentes: 1) derechos basados en la justicia natural y 2) derechos poseídos en un estado de naturaleza pre-político. Y en tercer lugar, es necesario aclarar que, atribuir a Aristóteles el haber sostenido la existencia de «derechos basados en la naturaleza», no significa incluirlo en la tradición liberal y en las ideas de la Ilustración.

A continuación, Miller sintetiza las más recientes objeciones a la existencia de la idea de derechos-facultades jurídicas en el pensamiento de Aristóteles, entre ellas las de A.

MacIntyre en *After Virtue*, de G. Sabine, de L. Strauss y de S. Holmes. Estas objeciones se centran, sostiene Miller, en la idea de que atribuir al Estagirita la existencia de derechos anteriores a la comunidad política resulta anacrónico e inconsistente con su tesis central de la natural politicidad del hombre. Miller comienza luego la refutación de estas opiniones, recurriendo, para la precisión de la noción de derechos-facultades jurídicas, a la obra de W.N. Hohfeld *Fundamental Legal Conceptions*. En esta obra, el autor norteamericano afirma que la noción de derechos es radicalmente ambigua, porque puede ser atribuida a cuatro tipos diferentes de realidades jurídicas: los derechos-reclamo, los derechos-libertades, los poderes o potestades y las inmunidades. Hohfeld sostiene que de estas cuatro nociones, la que aparece como central —como el analogado principal, dirían los escolásticos— es la de derechos-reclamo, y que esta noción no puede ser conceptualizada como un mero correlativo de los deberes de otro u otros sujetos jurídicos.

Una vez estudiada la noción misma de derechos, Miller pasa a indagar su presencia en los textos aristotélicos, comenzando por los derechos-reclamo de la clasificación hohfeldiana; en esta indagación, resulta que algunos de los textos señalados por Miller parecen corresponder más bien al objeto del derecho o al derecho como «lo justo» (tal es el caso del texto de *EN V 4: 1132 a 19-24*), pero otros de ellos, como el de *Política III 1: 1275 a 7-17*, es claro que se refieren a las facultades jurídicas de los ciudadanos. Para lo que nos interesa ahora, es importante destacar que Miller logra probar que en algunos casos, no en todos, Aristóteles utiliza la locución *to dikaion* o *ton dikaion* en el sentido de facultades jurídicas de reclamar algo de los otros o de la comunidad política.

Otro tanto ocurre con los restantes casos de la clasificación elaborada por Hohfeld: derechos-libertades, derechos potestades y derechos inmunidades; para cada uno de esos casos, el autor encuentra en el *Corpus aristotelicum* varios pasajes en los que el Estagirita se refiere a ellos, cuya transcripción excedería el espacio de una nota bibliográfica. Pero sí vale la pena transcribir el cuadro comparativo en el que Miller resume el resultado de sus indagaciones en este punto:

HOHFELD	ARISTÓTELES
derecho-reclamo	<i>to dikaion</i>
libertad, privilegio	<i>exousia</i>
<i>authority, power</i>	<i>kurios</i>
<i>immunity</i>	<i>akuros, adeia</i>

Como conclusión de este rastreo acerca de la presencia de la noción de derechos-facultades jurídicas en los textos de Aristóteles, Miller escribe que «por estas razones, es legítimo hablar de un «concepto aristotélico de derechos», sin calificación alguna, a pesar de que Aristóteles no tenga un único término que corresponda al término inglés *rights*» (p. 108).

Una vez arribado a esta conclusión, Miller se dedica a probar la existencia de derechos políticos basados en la naturaleza en el pensamiento de Aristóteles. También aquí el autor trae a colación varios textos del Estagirita, en algunos de los cuales habla en general de la distinción entre lo justo convencional y legal y otros, como el de *Política III 16: 1287 a 10- 1 8*, en los que se aplica esta distinción al caso del derecho a participar en el gobierno de la *polis*. Según el autor norteamericano, es posible, en un contexto aristotélico, hablar de derechos que se tienen en el marco de la comunidad política, pero cuyo fundamento no está en la mera convención sino en la naturaleza de las cosas humanas. A

continuación, y basado en la opinión aludida, Miller pasa a refutar las opiniones de quienes objetan la presencia de la noción de derechos en la sistemática aristotélica, y afirma que el razonamiento de estos autores puede esquematizarse como sigue:

- 1) Los autores pre-modernos sólo usan la locución equivalente a «derechos naturales», si sostienen el equivalente de la teoría ilustrada de los derechos naturales.
- 2) Los autores pre-modernos no sostienen el equivalente de la teoría ilustrada de los derechos naturales.
- 3) Luego, los autores pre-modernos no usan una expresión equivalente a «derechos naturales».

Ahora bien, Miller sostiene que la premisa (1) es altamente dudosa, ya que hay dos sentidos en los que se puede hablar de «derechos naturales»: (a) el sentido de derechos que se dan en la comunidad política, basados en la justicia natural, opuesta a la justicia meramente convencional, y (b) el sentido de derechos poseídos en un estado de naturaleza pre-político. «Descartar esta última noción —escribe Miller— sostenida por las teorías ilustradas, no implica necesariamente descartar la primera. En vista de la plétora de teorías actualmente concurrentes, es tendencioso asumir que *toda* teoría de los derechos no-convencionales debe ser el equivalente de la teoría de la Ilustración dieciochesca»(p. 112).

Luego el autor va ilustrando los modos en que este malentendido ha sido adoptado por Villey, Strauss, MacIntyre e Irwin, concluyendo que «no obstante que las argumentaciones consideradas en esta sección puntualizan una serie de diferencias entre Aristóteles y las modernas doctrinas de los derechos naturales, ninguna de ellas muestra que Aristóteles no podría haber sostenido una teoría de los derechos»(p. 117). Para Miller, lo más acertado es lo contrario, es decir, que el Estagirita conoció, como no podía ser de otro modo, la noción de derechos, algunos de los cuales tienen su fundamento no-convencional en la naturaleza, y se dan aunque se den sólo en el marco de la comunidad política, que es el ámbito propio de todo lo jurídico.

La argumentación de Miller en este punto nos parece especialmente pertinente y correcta en lo esencial. En efecto, la gran mayoría de los autores que niegan la existencia de la noción de derechos y de derechos naturales en el Estagirita realiza la argumentación falaz que consiste en asimilar «derechos» y «derechos naturales» con doctrinas modernas, o más concretamente, ilustradas, de los derechos. Evidentemente, si esto es así, hablar de derechos en Aristóteles resultaría anacrónico; pero como las cosas no son necesariamente así, y es posible hablar de derechos y de derechos naturales en otro sentido diverso del ilustrado, su argumentación resulta un simple paralogismo que, como tal, no concluye nada.

Miller sostiene esta conclusión con una línea argumentativa coherente y sólida que es constantemente enriquecida por las referencias al comunitarismo contemporáneo, a la *Teoría de la justicia* de Rawls, al utilitarismo de John Stuart Mill y al liberalismo de Robert Nozick. Dicho de otro modo, el autor no considera a la doctrina aristotélica como algo meramente pasado, que sólo debe ser objeto de estudios históricos, sino como una doctrina viva, que tiene mucho que decir en las controversias actuales acerca de la política y el derecho. Y efectivamente, tiene mucho que decir, ya que la versión aristotélica de los derechos y de los derechos naturales es mucho más rica y realista que la sostenida por los ilustrados y defendida hoy en día por toda una cohorte de filósofos y pensadores.

De lo que se trata en el libro de Miller, en conclusión, es de una efectiva contribución a los debates contemporáneos, en especial de los que se llevan a cabo acerca de la doctri-

na de los derechos. La lectura de este libro no sólo puede desembrollar muchos malentendidos, sino contribuir positivamente a la sistematización de una doctrina de los derechos respetuosa de la realidad de las cosas y de las exigencias de la racionalidad práctica. Todo esto, realizado con una prosa clara y concisa, con una erudición notable y con gran seriedad y coherencia en los razonamientos, se trata, sin lugar a dudas, de un destacable aporte a la revitalización del aristotelismo en nuestros días.

Carlos I. Massini Correas

TIMOTHY O'CONNOR (ED.), *Agents, Causes, Events. Essays on Indeterminism and Free Will*. Oxford University Press. Oxford 1995. XII + 274 páginas. ISBN 0-19-509157-4.

Este libro aborda la cuestión de la relación entre la libertad humana y el determinismo causal mediante la recopilación de trabajos de especialistas en estas cuestiones. Timothy O'Connor, profesor de filosofía de la Universidad de Indiana, se ha encargado de su edición. Algunos autores afirman la incompatibilidad entre ambos elementos; otros, en cambio, apoyan la posibilidad de la coexistencia de los mismos —libertad y determinismo—. A estos últimos les interesa conocer los argumentos de los primeros. Pero también hay quienes sostienen que la voluntad libre es incompatible tanto con el determinismo como con el indeterminismo: en definitiva, son escépticos respecto a la misma noción de libertad de la voluntad.

Galen Strawson, del Jesus College (Oxford), dice en el primer trabajo del volumen que no es posible la autodeterminación, ya que la misma supondría tomar infinitas decisiones, lo que implica una regresión al infinito. En segundo lugar, se recoge el capítulo séptimo del libro del profesor de filosofía de la Universidad de Nueva York, Thomas Nagel, *The View From Nowhere* (Oxford University Press, 1986). Nagel defiende la tesis de la incoherencia. Distingue un punto de vista «interior», desde el cual elegimos sin determinaciones causales previas, y otro «objetivo», desde el cual no podemos aclarar nada sin acudir a la explicación causal. Si no hay razones determinantes para actuar, concluye, no hay modo de explicar objetivamente dicha acción. Dos trabajos más son escépticos respecto a la posibilidad del indeterminismo. El primero es de Daniel Dennet, de la Tufts University. Aunque hace un largo rodeo, en cuyo transcurso parece ser indeterminista, finalmente concluye que la elección es compatible con el determinismo. El segundo es un artículo de Richard Double, quien establece un «principio de explicación racional» que no se cumple en las posturas indeterministas.

Luego de estos cuatro trabajos, que ponen en duda el indeterminismo, vienen otros siete que tratan de darles una respuesta. Carl Ginet, profesor de filosofía en Cornell University, queda calificado por el editor como «indeterminista simple», mientras que otros tres se podrían ubicar en la categoría de «indeterministas causales». Roderick Chisholm, el primero de éstos, presenta un trabajo inédito para este volumen que recoge su título. Debe haber razones, afirma, que contribuyan causalmente a una acción para la que no hay, sin embargo, suficientes causas. Por su parte, Robert Nozick, profesor de filosofía en Harvard, caracteriza la elección como un proceso de asignación de ponderaciones a las razones para actuar. Habiendo elegido ordenar mis valores de un cierto modo, la elección es una manifestación de ese ordenamiento. Robert Kane, en el siguiente artículo, trata de extraer consecuencias de una cuidadosa descripción fenomenológica del conflicto entre

las consideraciones morales y el deseo inmediato en la elección. Uno cree que las razones para una determinada acción son de mayor peso (aspecto cognitivo) porque ha elegido realizarla (aspecto volitivo), y esto último, a su vez, por pensar que sus razones lo apoyan. Los dos aspectos de la decisión se explicarían mutuamente. Las propuestas constructivas concluyen con tres tentativas de rehabilitación del concepto clásico de causa agente. La primera de las mismas es de William Rowe, la segunda del editor y finalmente la de Randolph Clarke.

Los dos últimos trabajos se refieren a las consecuencias del incompatibilismo sobre la frecuencia de las elecciones libres. Para Peter van Inwagen esta influencia es mínima, y detalla los posibles casos (los del Asno de Buridan; de conflicto entre la prudencia de largo plazo con los deseos de corto plazo; ordenamiento de valores). La posición de John M. Fischer y Mark Ravizza es, en cambio, más abierta.

Pensamos que resulta muy positivo que en esta época en que se habla y defiende tanto la libertad, pero se la pone en cuestión a nivel teórico, se profundice en las condiciones de su vigencia.

Ricardo F. Crespo

ANDRÉS OLLERO, *Derecho a la vida y derecho a la muerte*. Ediciones Rialp. Madrid 1994. 125 páginas.

En este libro, el autor trata dos temas relevantes y de gran actualidad como lo son la vida y la muerte y lo hace recurriendo permanentemente a la jurisprudencia del Tribunal Constitucional Español. El autor comienza exponiendo acerca de un tema extensamente difundido pero muy pocas veces estudiado con la profundidad que requiere: el de los derechos humanos, que según palabras del mismo, la exigencia práctica de estos derechos, se ha ido viendo, paradójicamente, acompañada por una querencia hacia un pensamiento demasiado débil para asumir una objetividad ética capaz de brindarles apoyo. (Vide C. I. Massini Correas, *Filosofía del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1994.)

El primero de los temas, el derecho a la vida, es tratado particularmente haciendo alusión a una terrible pero contemporánea realidad tal cual es el aborto. Dice el autor que para el Tribunal Español, la vida se presenta como un proceso común, sometido a cambios cualitativos, que influirán en el estatus jurídico público y privado del sujeto vital y además establece el Tribunal que la gestación ha generado un *tertium* existencialmente distinto de la madre, aunque alojado en el seno de ésta. Pero a su vez aparecen ciertas alusiones preocupantes para la defensa del ser recién concebido, ya que se resalta, según expresa el autor, la relevancia del nacimiento como paso de la vida albergada en el seno materno a la vida albergada en la sociedad. Así también resulta muy preocupante la referencia al momento en que el hijo se considera con vida independiente de la madre, ya que como dice el autor esto podría ser entendido de dos maneras diferentes, la diversidad genética respecto de la madre, o más bien al momento muy posterior en que el feto ha alcanzado una previsible viabilidad, de precipitarse su nacimiento.

Expresa Ollero que descartada por el Tribunal, al menos tácitamente, la inexistencia de vida humana, se perfilan tres posibles soluciones:

1ª) el no nacido es persona y, por ello, titular de derechos constitucionalmente protegidos; 2ª) el no nacido no es persona ni ni titular de derechos constitucionalmente prote-

gidos; y 3ª) el no nacido, aun no siendo persona, es titular de derechos constitucionalmente protegidos. Pero curiosamente el Tribunal opta por una cuarta solución, combinando la segunda y tercera hipótesis: no es titular de derechos, pero goza de protección constitucional.

Ahora bien, el autor se plantea con particular lucidez qué es lo que estamos protegiendo: ¿es un sujeto o es un objeto con valor? Y responde: querer rendir al no nacido honores de sujeto, sin reconocerle a la vez la condición jurídico-constitucional de persona, lleva por esa vía a la paradoja final de situarnos ante un objeto tan valioso como para justificar la existencia de pintorescos derechos sin sujeto. De esta manera, el no nacido es condenado a ser considerado literalmente como una cosa; sí por supuesto, una cosa con valor, pero cosa al fin y así el ser humano es rebajado en su dignidad de una manera temible por las consecuencias que esto trae aparejadas.

Dice Ollero que, al no reconocérsese la condición jurídica de persona, habrá que tratarlo como cosa jurídicamente protegida, o sea, para evitar términos menos dignos, como bien. Y esto es lo que hace el tribunal español al establecer que la vida del *nasciturus* es un bien jurídico constitucionalmente protegido... El grave problema que se presenta ante esto es que, a la hora de poner en la balanza un derecho confrontado con un bien, el primero necesariamente tendrá mayor peso porque en el segundo caso el sujeto ha desaparecido.

Pasa luego el autor a considerar la problemática que se presenta entre lo despenalizado y lo legalizado. Expresamente dice: que en el dilema entre dejar fuera de toda duda, a efectos «pedagógicos», cuál es el mínimo ético considerado «normal» por una sociedad, penalmente por ello exigible, y apreciar por adelantado posibles circunstancias individuales excepcionales, el Tribunal opta por la segunda. No ignora que «las leyes humanas contienen patrones de conducta», pero se muestra más preocupado por garantizar por vía legal las excepciones que por evitar el peligro de que se conviertan, con ayuda del patrón legal, socialmente en norma.

Un tema fundamental es el que se refiere a la atribución de calidad de persona al ser humano naciente. El no reconocimiento de tal calidad, haciendo una analogía, es equiparable al no reconocimiento como personas de los esclavos. Expresamente dice el autor que se actuaba así por una inconfesada convicción: su reconocimiento como seres humanos obligaría a los que sí estaban en condiciones de ejercer la libertad a asumir compromisos en su *modus vivendi* que no se mostraban dispuestos a soportar... Lo mismo sucede con la persona por nacer, que no quiere ser reconocida como tal, porque hacerlo podría acarrear el «riesgo» de limitar ciertos pretendidos derechos en una concepción individualista. Por último contrapone con gran maestría dos concepciones antagónicas: la individualista, que considera el derecho subjetivo como arbitrariedad residual tolerable, que lleva a un entendimiento general del derecho como recorte represivo de una libertad inevitablemente individualista, insolidaria y conflictiva... Y por otro lado, la que entiende por derecho una dimensión del actuar humano, que lo hace capaz de ajustar el ejercicio de su libertad con el de sus iguales. Finaliza escribiendo que el derecho subjetivo deja así de considerarse como un reducto defensivo, blindado a toda sociabilidad, para convertirse en la expresión más elemental de una realidad: que el hombre no comienza a ser humano cuando se ve aceptado por sus iguales, sino que deja de serlo cuando se niega a aceptar como igual a uno sólo de ellos.

Pasando ya al segundo de los temas tratados en este libro, Ollero plantea el problema acerca de unas protestas del grupo terrorista GRAPO que realiza una huelga de hambre

colocando en peligro sus vidas, analizando el alcance de la legítima intervención de los poderes públicos en la esfera de la autonomía de la voluntad y en qué condiciones el juego de la libre autodeterminación individual se convierte propiamente en derecho. Si miramos el derecho a la muerte desde la perspectiva del voluntarismo individualista, donde el derecho, según expresiones del autor, es todo aquello que puedo querer, resulta lógico plantear un derecho a la muerte. Agrega que el voluntarismo individualista tiende a suscribir una querencia natural de los derechos hacia lo ilimitado. Tal carácter habrían tenido los derechos en el «estado de naturaleza», previo al contrato social urdido para garantizar una pacífica subsistencia. Pero, apartándonos de esta visión individualista, dice Ollero que toda relación «personal» lleva implícito el reconocimiento del otro como un igual y, en consecuencia, la necesidad de aceptarlo como medida del propio actuar. No se daría, pues, una sucesión entre unos derechos naturales ilimitados, sustituidos luego por unos derechos civiles que serían su versión estatalmente recortada. Todo derecho implica una conducta mesurada; lo natural y lo legal no serán sino el doble posible fundamento de esa medida, que animan a una tarea delimitadora inevitablemente abierta.

Continuando con el tema del derecho a la muerte el autor se refiere en un breve excursus a la eutanasia. Escribe que en este tema se parte de una dificultad inicial, al no encontrarse aún científicamente consolidada la fijación del momento en que la vida termina, tras haberse trasladado de la actividad respiratoria o cardíaca a la cerebral el campo considerado revelador al respecto. Dice Ollero que los problemas prácticos que se plantean son de más difícil solución que los teóricos. Y esto sin duda es muy cierto, ya que cualquier persona ante la inminente llegada de la muerte, por más obstinada que sea, se enfrenta ante una nueva situación donde todo aquello que había previsto respecto de su vida puede verse alterado ante la tan tremenda inminencia. Además, escribe Ollero que por más que el enfermo haya mostrado su voluntad de no verse sometido a dolores insostenibles, será habitualmente alguien ajeno quien acabe determinando cuándo su intensidad o duración previsible podrían razonablemente llevar a la toma en consideración de solución tan extrema. Retornando a la jurisprudencia del Tribunal Constitucional, escribe el autor que, excluida expresamente la existencia de un derecho a la muerte propia (recordemos el caso arriba mencionado del grupo terrorista GRAPO), no parece tan claro que se esté cerrando el paso a manifestaciones de la autodeterminación de la voluntad capaces de disponer de la vida de otro hasta configurar en la práctica un derecho a la muerte ajena.

La parte final del libro contiene un apéndice donde el autor analiza con profundidad el debate sobre la eutanasia en el proyecto de Código Penal de 1992. Especialmente se va a referir al inciso 4 del artículo 149, que disminuye la pena establecida en otras causas del mismo artículo en uno o dos grados al que «causare o cooperara activamente con actos necesarios a la muerte de otro, por la petición expresa y seria de éste, en el caso de que la víctima sufriera una enfermedad grave que hubiera conducido necesariamente a su muerte, o que produjera graves padecimientos permanentes o difíciles de soportar». El autor escribe que con frecuencia se hace equivalente muerte digna y muerte ausente de dolor, como si el dolor fuera algo indigno del hombre. Se ve en el trasfondo de esta actitud una evidente y perjudicial actitud del hombre actual donde se experimenta, según palabras del autor, con especial agresividad y violencia el rechazo de todo aquél que no es capaz de valerse por sí mismo. Refiriéndose de manera directa al artículo arriba transcrito, considera positivo que se refiera a «la muerte de otro», ya que la eutanasia es eso, matar a otro.

Aclara ciertos términos. Dice que debe entenderse por eutanasia activa a la producción de la muerte de un ser humano mediante una intervención agresiva; por eutanasia pasiva, la producción de la muerte a través de la omisión de medios proporcionados y necesarios. Pero a veces se califica indebidamente de eutanasia pasiva a la omisión de medios desproporcionados para mantener una vida artificial, cuando esto en realidad configura el muy bien denominado encarnizamiento terapéutico. Considera que el tratamiento excepcional establecido en el inciso 4, debería quedar reservado al médico por ser él el único profesionalmente preparado para establecer cuándo una enfermedad es terminal o incurable. También encuentra desafortunado el término «seria», referente a la petición y en su lugar propone el término «expresa» o que se trate de una petición reiterada.

El texto se refiere a una «enfermedad grave». Escribe el autor que al hablar de enfermedad grave no se sabe muy bien de qué estamos hablando, proponiendo en su lugar hablar de situación terminal. Opina que en lugar de hablar de enfermedad que conduzca a la muerte, habría que hablar de muerte próxima y de fase terminal, porque de lo contrario estamos abriendo un panorama enormemente difuso. Para finalizar, considera positivo el grado de responsabilidad en el que se está desarrollando el debate de estos supuestos y somete a la reflexión colectiva los aspectos analizados con la creencia que mejorarían el texto en cuestión.

En resumen, podemos decir que se trata de un libro de lectura amena que, sin extensas exposiciones doctrinales, resume de una manera adecuada tan delicada cuestión. El derecho a la vida y el derecho a la muerte, son analizados por el autor con gran altura y con un profundo espíritu crítico. La manera de encarar estos temas, donde, a la exposición doctrinal, Ollero suma una frecuente mención de la jurisprudencia española, hacen de este texto una ayuda valiosa para cualquier persona interesada en abordar con responsabilidad tan delicados y fundamentales asuntos.

Pablo Javier Olaiz

VITTORIO POSSENTI, *Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?* Morcelliana. Brescia 1994. 142 páginas. ISBN 88-372-1555-X.

Hace ya un tiempo que Vittorio Possenti se ocupa de estudiar el Racionalismo crítico (RC). Tal es la denominación que ha adoptado la postura sumamente divulgada e influyente de autores tales como Karl Popper y Hans Albert. Precisamente con este último, Possenti ha mantenido un breve debate en la revista *Biblioteca della Libertà*. Los hechos son los siguientes: Albert publica su artículo «Ragioni per non credere» (*Ibid.* n. 116 [1992] 21-3 8). Possenti, luego de que la dirección de la revista comprueba que Albert estaría dispuesto a la réplica, contesta con el artículo «Limiti del razionalismo critico» (*Ibid.* n. 122 [1993] 63-84). La respuesta final de Albert es muy breve: «Limiti del neotomismo» (*Ibid.* 85-88). Luego de lo cual, el profesor italiano publica el libro que ahora comentamos.

En esta nueva obra, en que amplía el contenido de aquel artículo, el autor se concentra en el estudio de los fundamentos del RC, sin introducirse en el campo de las consecuencias de esta postura en el orden de la *praxis*, especialmente política. Pensamos que es allí donde ha tenido una influencia más penetrante, como soporte ideológico del intento de vivir en una sociedad democrática sin valores «supradecisionales». Consideramos que

este descenso a los «cimientos» del RC es importante para entender mejor las dificultades de esa tentativa. Por ello el libro de Possenti se detiene especialmente en el análisis de las posturas gnoseológica y epistemológica del RC a la luz del realismo de la filosofía del ser. Escribe desde esta última posición, y muestra como constituye la alternativa que soluciona las dificultades de las doctrinas del RC.

Quizás el capítulo más interesante de este libro de Possenti sea el último. En éste sugiere la tesis de que el RC es una variante «débil» del racionalismo y del positivismo. Vayamos por partes. En efecto, a pesar de que Popper pone sumo cuidado en que no se lo considere como miembro de la escuela positivista, no parece dar motivos suficientes para quedar fuera de ella. Es verdad que su actitud ante la metafísica es más «indulgente» que la de muchos integrantes del Círculo de Viena y que reemplaza el principio de verificación por el de falsación, pero estas modificaciones no bastan para salir del paradigma positivista.

Popper —y Albert— ofrecen una respuesta al problema gnoseológico, firmemente conectada con su postura epistemológica. Si nos situamos en el marco nominalista, no se puede conocer inductivamente, pues es imposible, como dijo Hume, la inducción completa. La verificación de las consecuencias de las hipótesis al modo neopositivista tampoco nos conduce a verdades definitivas. Pero sostener, en cambio, que hay verdades *a priori* resulta dogmático y Popper es antifundamentalista. Albert, por su parte, presenta lo que denomina «trilema de Münchhausen». Es necesario, sostiene, resolver las alternativas problemáticas que surgen cuando se exige una fundamentación de los conocimientos: la regresión al infinito, un círculo vicioso lógico, o la suspensión arbitraria en algún punto del proceso (cfr. *Tratado sobre la razón crítica*, Sur, Buenos Aires 1973, pp. 26ss.). La propuesta que sostiene el RC, tanto Popper como Albert, para resolver estas posibilidades no satisfactorias es el abandono de la pretensión de conocer la verdad. Sólo podemos alcanzar una verosimilitud, que se aproxima asintóticamente a la verdad. Pero esta última permanece siempre escondida. Las conclusiones científicas serán siempre provisionarias. Debido al nominalismo, presente explícitamente en Popper desde su *Logik der Forschung*, resulta coherente la generalización de esta teoría de alcance sólo epistemológico como teoría general del conocimiento. Sólo la captación intelectual, inválida para Popper, hubiera podido actuar como sostén del puro método que propone, posibilitándole tanto el acceso al conocimiento de la verdad como la ampliación de su campo de aplicación. «El RC —dice Possenti— es *diánoia* sin *nous*, actividad discursiva de la razón sin la intuitivo-perceptiva del intelecto» (p. 131). La ciencia sólo es actividad, no conocimiento. Por todo lo anterior, su «realismo» es «sólo incoactivo», es un «realismo científico conjetural» (pp. 14-15). Todas las soluciones son hipotéticas y requieren revisiones. Es ésta una forma débil del positivismo, que se conforma con un resultado provisorio, con una ciencia que no tiene muchas pretensiones. El positivismo clásico, en cambio, confiaba más netamente en el poder de la ciencia. Por más que exista una intención realista, si la gnoseología no está abierta a la verdad, no es posible que el resultado sea realista. Cuando, por el contrario, se reconoce que el intelecto *ve* la esencia —aunque sea de modo imperfecto—, se cuenta con una solución para el problema. El hecho de que esta solución no sea siempre aplicable en la ciencia no la descalifica.

En el RC se dan características típicas del positivismo. Por una parte, la univocidad de la ciencia: no hay lugar para una consideración analógica del concepto de ciencia (cfr. e. g., pp. 70, 128, 131, 139). Una consecuencia de ello es el monismo metodológico popperiano. Al mismo tiempo, se reduce el conocimiento general a conocimiento científico, el

ser al mundo, el saber a la física o biología, la racionalidad a la lógica deductivo-crítica. Todo saber, para ser válido, debe cumplir con los requisitos metodológicos de la ciencia. Pero de la mano de ella, el saber deviene de necesario en conjetural: se pasa de una idea fuerte de ciencia a una débil. «Por el conflicto entre ciencia y sabiduría, por la negación de la metafísica como saber y por el acogimiento de un concepto depotenciado de ciencia, el RC —dice Possenti— termina por ubicarse objetivamente dentro del variado grupo que puede reunirse bajo el nombre de *pensiero debole*» (p. 135). También hasta qué punto, se pregunta el autor, el RC no es una forma de nihilismo teórico. Deja la respuesta abierta. Pero, en cambio, pone mayor énfasis en su adscripción *al problematismo* como una forma suya, la epistemológica o cosmológica.

La consideración de los resultados de este «camino inverso» del RC lleva al autor a consolidar y proponer una serie de tesis que relacionan el realismo filosófico y científico: 1) una posición realista general lleva a una cierta forma de realismo científico, al menos en el sentido de que con la ciencia conocemos algo de la realidad, no sólo modificaciones de nuestra mente; 2) el realismo científico se nutre y funda mejor en el realismo filosófico; 3) el antirrealismo filosófico genera casi infaliblemente el antirrealismo científico; 4) finalmente, este último presupone siempre un antirrealismo filosófico (cfr. p. 128).

Otro aporte interesante de esta obra del profesor de la Universidad de Venecia, es su análisis de las objeciones del RC a la religión, especialmente al cristianismo. En Popper este tema prácticamente no estuvo presente. Albert, en cambio, radicalizando el RC, no puede más que denostar a la religión, que es un elemento dogmático, acrítico, en nombre de una moral inmoral. Como hemos señalado en otra parte, es importante estudiar a Albert, porque lleva la consistencia en los desarrollos del RC a sus consecuencias extremas, tanto en materia política como religiosa. La sociedad abierta de Popper, que se apoyaba en los instrumentos democráticos, termina siendo una ideología más al servicio del más poderoso. La política se transforma en un dramático experimentar racional-social en la propuesta de Albert (*Op. cit.*, cap. VII, especialmente pp. 257ss.).

Albert dedica todo un capítulo del *Traktat* a la religión (el V), y también se explaya en su crítica en el artículo citado artículo «Ragioni per non credere». En su réplica a este último Possenti se había detenido en responder a las diversas objeciones de Albert: el problema de la doble verdad, el del mal, el de la finitud de la libertad, las pruebas de la existencia de Dios. La reacción de Albert fue decir escuetamente: «Todo lo que Possenti aduce en defensa de la posición cristiana ha sido discutido infinitas veces y, a mi modo de ver, ha salido de allí enteramente destruida» (p. 88). Nuestro autor, pacientemente, retorna las explicaciones que sólo se pueden aceptar si se reconocen una serie de evidencias que suponen un realismo más completo que el del RC.

El libro de Possenti, en fin, analiza con profundidad las posturas del RC y del realismo del ser frente a los problemas de la realidad, del conocimiento, de la captación de los primeros principios, y el teológico, comparándolas, y mostrando las deficiencias del primero frente a las soluciones del segundo. Era necesario, y por eso es muy bien recibido, un libro que hiciera un examen de esta naturaleza.

Ricardo F. Crespo

ELIECER PÉREZ HARO, *El misterio del ser. Una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*. Prólogo de Josep María Rovira Bellosó. Santandreu Editor. Barcelona 1994 (=Theologica 5). 454 páginas. ISBN 84-87613-16-0.

El presente volumen contiene el texto de una disertación doctoral defendida en la Facultad de Teología de Cataluña. El autor ha sometido a una revisión exhaustiva una noción constante en la literatura de Balthasar que merece ser tenida en cuenta muy circunspectamente tanto por los teólogos cuanto por los filósofos, a saber: aquella comprimida en su alusión incesante a la fórmula *misterio del ser*. Pérez Haro ha recorrido en toda su extensión la obra balthasariana, lo cual se le imponía como una necesidad, ya que el prelado suizo, a pesar de no haber dedicado ningún escrito concreto al desarrollo del concepto de *misterio del ser*, lo ha encarado, no obstante, a lo largo de toda su producción bibliográfica. Tal vez ésta sea la razón que ha movido al autor a dividir el trabajo en una pluralidad a simple vista exagerada de capítulos y párrafos —alrededor de trescientos—, la cual, en nuestra opinión, no puede evitar la caída en dispersiones y reiteraciones que terminan conspirando contra la unidad de la tesis.

Ha preocupado a Pérez Haro la identificación de las fuentes donde Balthasar ha abrevado en orden al establecimiento de sus posiciones ontológicas, tarea que se puede considerar satisfactoria, ya que no ha escapado a su mirada el influjo decisivo de tales fuentes en la formación del pensamiento del teólogo aquí estudiado. Sin embargo, creemos que este aspecto de la obra ofrece una laguna que conviene apuntar: no surge del todo claro hasta qué grado el enorme número de dichas fuentes han inspirado la dirección expresa de la doctrina balthasariana, o, en su defecto, si el envío de Balthasar a incontables autores de todas las edades, más que una búsqueda de inspiración especulativa, no ha representado, en cambio, un recurso historiográfico incenvitado por la inusual erudición atestiguada por su vasto legado escrito. El interrogante nos parece justificado a la luz de la ausencia de una conclusión que permita captar la originalidad del aporte personal de Balthasar al esclarecimiento del *misterio del ser*, ya que su constante empleo de fuentes diversificadas por una notoria heterogeneidad induce a sospechar que tal aporte pudiera reducirse a una conjugación sincretista que dejaría irresuelto el fondo del problema, esto es: ¿existe verdaderamente un *misterio del ser*? Y si existe, ¿cuáles son sus términos? Una primera respuesta a estas preguntas —ausente en la teoría balthasariana— es la siguiente: si de hecho existe tal misterio, la metafísica es absolutamente impotente para registrarlo y, con mayor razón todavía, para develarlo, pues ninguna ciencia cultivada por la razón filosofante posee la menor aptitud para afrontar nada en sí mismo misterioso. La metafísica no es la ciencia de los misterios. En este sentido, Pérez de Haro no ha advertido que el análisis presuntamente metafísico del *misterio del ser* es una transpolación indebida de la especulación teológica al campo de la filosofía o, si se desea, un teologismo que echa por tierra la demostración magistral de Tomás de Aquino de la distinción de las ciencias filosóficas y de la teología sagrada.

Por otra parte, tampoco vemos suficientemente señalada la diferencia insuperable entre los conceptos metafísicos fundamentales de la tradición de la *philosophia perennis* (ente, ser, esencia, analogía, acto, potencia, participación, etc.) y el uso que Balthasar les ha asignado con el propósito de acomodarlos a los planteos de la ontología moderna y contemporánea. La misma distinción real del ser y la esencia del ente compuesto, profusamente invocada en la obra el teólogo helvético, no se funda en los mismos principios que llevaron a Santo Tomás a enunciarla como la pedra angular de su teoría del ente en cuanto ente. Menos aún se puede pasar por alto el tenor absolutamente extranjero a tal tradición filosófica y a la teología cristiana la *kenotización* extrema del ser propugnada por la novelística romántica rusa, por el protestantismo liberal del siglo XIX, por ciertos exégetas británicos de la kénosis y por el propio Blondel; una *kenotización*, en el fondo,

que Balthasar ha incorporado gratuitamente a su pensamiento sugiriendo incluso que el ser así *kenotizado* hasta tendría manifestaciones intratrinitarias (!). Pérez de Haro lo ha advertido: «La kénosis original del Padre se prolonga, de suyo, en una kénosis trinitaria total» (p. 273; cfr. pp. 272-278). No se le oculta al autor que la insospechable procedencia de la teoría de la *analogia entis* sostenida por Balthasar difícilmente pueda alentar algún parentesco de la noción del *esse* atisbable en sus escritos en relación con aquella testada por Santo Tomás. En rigor, Balthasar ha seguido al pie de la letra el parecer de su maestro Erich Przywara, cuyo apartamiento de la concepción clásica de la analogía no ha sido indiferente a la extraña fascinación ejercida por el nominalismo ocasionalista de Karl Barth en numerosos teólogos católicos de nuestros días, incluyendo al propio Balthasar.

Aplaudiendo el esfuerzo dedicado por el autor en el rastreo del pensamiento balthasariano, la objeción principal que, a nuestro juicio, merece su tesis es la carencia de una estimación crítica de las teorías que ha reseñado. Aun cuando Pérez de Haro suscriba los lineamientos de la doctrina de Balthasar, cabe anotar que la génesis y la trama interna de esta doctrina contienen ingredientes harto discutibles, en el mejor de los casos, que un análisis detallado de lo que ellas esconden no puede obviar. Entendemos que el voluminoso material acopiado para la redacción de esta monografía debiera servir de base para una reformulación de la tesis en función de una apreciación crítica de la opinión balthasariana en torno del *misterio del ser* que ponga al descubierto el *background* en que hunde sus raíces este término desde todo punto de vista conflictivo de la ontología actual: el agnosticismo protestante que ha socavado intensamente la vida del espíritu de Occidente desde comienzos del siglo XVI hasta el presente.

En última instancia, Pérez Haro parece no haber visto que Balthasar ha omitido subrayar que el ser sólo es misterioso en su perfecta identidad con la esencia de Dios; pero su misterio no es absoluto, sino únicamente relativo a las creaturas intelectuales, pues de ningún modo lo es frente a la mente de la deidad, ya que su ser y su esencia no difieren de su acto de entender, un acto eternamente subsistente en la visión de su substancia. Tal el verdadero misterio del ser: la desproporción infinita que reina entre la inteligibilidad que ostenta en su identidad con esencia divina y nuestra capacidad limitada de percibirlo mediante la fuerza natural de la potencia intelectual del alma humana. El ser, en cambio, no constituye ningún misterio en su participación en las cosas finitas y compuestas del mundo natural en que vivimos. A la inversa, gracias a él, todo lo que es, y aun el ente comunísimamente considerado, es aquello en lo cual se resuelven todas nuestras aprehensiones intelectuales, como decía Santo Tomás (cfr. *De verit.* q. 1 a. 1 resp.). Y esto al grado tal que la extensión analógica de la noción de ente, precisamente, se funda en la evidencia de que ninguna de nuestras remisiones al ente en cuanto ente, cualquiera sea la circunstancia en que lo conozcamos, deja de entroncar con la actualidad que el ser, el acto de los actos y la perfección de todas las perfecciones, infunde a las cosas que él mismo hace ser en acto instituyéndolas como los objetos formales adecuados al entendimiento.

Mario Enrique Sacchi



ANALES

de la
CORPORACION DE CIENTIFICOS CATOLICOS

Sumario

Editorial

Pbro. Cristián José Ramírez

“Consideraciones en torno al paradigma de la
ciencia”

Héctor Padrón

“Tecnociencia y ética”

Mario Enrique Sacchi

“Nota sobre el problema filosófico relativo a la
entidad del espacio”

Horacio M. Sánchez Parodi

“Popper y su crítica al neopositivismo”

José Miguel Serrano Ruiz Calderón

“Eutanasia y buena vida: una introducción”

Miguel Antonio Barriola

“El Señorío total de Cristo (réplica a Monseñor
Gustavo Podestá)”

Notas y Comentarios

AÑO II

1996

Nº 2

CORPORACIÓN DE CIENTÍFICOS CATÓLICOS

Av. Rivadavia 1823 piso 9º.
Teléf. (54-1) 951-8129

1033 Buenos Aires, Argentina
Fax (54-1) 951-9489

EL ARTE  DE IMPRIMIR

**Se terminó de imprimir
en el mes de marzo de 1997
en Artes Gráficas Corín Luna S. A.
Gregorio de Laferrère 1333 - Buenos Aires**